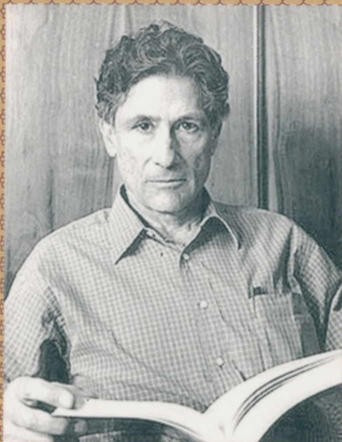
EDWARD W. SAID

orientalizmas





APOSTROFA



Edward W. Said (1935–2003) – vienas žymiausių XX a. intelektualų, unikali asmenybė, palikusi pėdsaką įvairiose srityse ir mokslo disciplinose. Jis buvo pasaulinio garso literatūrologas ir kultūrologas, istorijos filosofas, muzikos kritikas, Viduriniųjų Rytų specialistas, politikos mokslų teoretikas, politinis aktyvistas, dar vadintas palestiniečių sąžinės balsu. Saidas parašė kelias dešimtis knygų, kurios yra išverstos į daugiau kaip 40 kalbų.

EDWARD W. SAID

orientalizmas



Vertė
Violeta Davoliūtė ir
Kazimieras Seibutis

Vilnius 2006
APOSTROFA

UDK 13(4:5)
Sa69

Versta iš: Edward W. Said.
ORIENTALISM. 25th Anniversary Edition.
London: Penguin Books, 2003.

Knygos leidimą parėmė Atviros Lietuvos fondas ir
Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

This edition published with support from
the Open Society Fund-Lithuania and from
the CEU Translation Project of
the Open Society Institute-Budapest

Viršelyje Jeano-August'o-Dominique'o Ingres'o paveikslas
„Odaliska ir vergas" (1839)

ISBN 9955-605-20-0
ISSN 1392-1673

Skiriu Janet ir Ibrahimui

Turinys

Pratarmė (2003)

Prieš devynerius metus, 1994 m. pavasarį, parašiau *Orientalizmui* baigiamąjį žodį, kuriame stengdamasis paaiškinti tai, ką, mano galva, ten buvau pasakęs ir ko nepasakęs, atkreipiau dėmesį ne tik į daugybę diskusijų, kilusių po šios mano knygos pasirodymo 1978 m., bet ir į tai, kad veikalas apie „Oriento" reprezentacijas vis dažniau sulaukia klaidingų aiškinimų. Tai, kad tie patys dalykai šiandien mane veikiau nuteikia ironiškai negu erzina, rodo, kaip labai esu apgalėtas atslinkusios senatvės ir, kaip paprastai nutinka įžengiant į garbų amžių, neišvengiamai nebepuoselėju didelių lūkesčių ir stokoju pedagoginio uolumo. Neseniai netekau savo dviejų pagrindinių intelektualinių, politinių ir asmeninių mentorių – Eqbalio Ahmado* ir Ibrahimo Abu-Lughodo** (vieno iš tų, kuriems dedikavau šį veikalą). Jų mirtys nuliūdino mane ir sukėlė praradimo jausmą, bet kartu įkvėpė nuolankumo ir užsispyrimo atkakliai tęsti toliau. Kalbu anaiptol ne apie optimistinį nusiteikimą, bet veikiau apie pastangas išsaugoti tikėjimą nenutrūkstamu ir tiesiog begaliniu emancipacijos ir švietimo procesu, kuris, mano nuomone, formuoja intelektualinį pašaukimą ir suteikia jam kryptį.

Vis dėlto nesiliauju stebėjęsis, kad apie *Orientalizmą* toliau diskutuojama visame pasaulyje ir kad pasirodęs trisdešimt šešiomis kalbomis jis tebėra verčiamas. Mano bičiulės ir kolegės Gaby Peterberg, dabar profesoriaujančios Los Andželo Kalifornijos universitete, o anksčiau dėsčiusios Ben Guriono universitete Izraelyje, pastangomis atsirado hebrajiškas šios knygos vertimas, sukėlęs nemaža diskusijų ir debatų tarp Izraelio skaitytojų ir studentų. Be to, padedant australams pasirodė

* Pakistaniečių politologas, žurnalistas ir mąstytojas (1934–1999). (Čia ir toliau žvaigždutėmis pažymėtos vertėjų pastabos. – *Red.*)

** Palestiniečių politikos mokslų profesorius ir intelektualas (1929–2001), dėstęs keliuose JAV ir Palestinos universitetuose. Daugelio veikalų palestiniečių klausimu autorius, kartu su E. W. Saidu sumanė leisti *Arab Studies Quarterly*.

vertimas į vietnamiečių kalbą; tikiuosi, nebus nekuklu tarti, kad šioje knygoje dėstomiems teiginiams, regis, atsivėrė Indokinijos intelektualinė erdvė. Šiaip ar taip, man, kaip autoriui, niekada nė nesvajojusiam, kad šio veikalo laukia tokia puiki klotis, didžiai malonu, jog susidomėjimas tuo, ką bandžiau gvildenti šioje knygoje, dar visiškai neišblėso, ypač daugelyje įvairių paties „Oriento" kraštų.

Iš dalies, be abejo, taip yra todėl, kad Viduriniejі Rytai, arabai ir islamas tebekursto milžiniškus pokyčius, kovą, nesutarimus ir, man rašant šias eilutes, karą. Prieš daugelį metų sakiau, kad *Orientalizmas* – aplinkybių, kurios yra fundamentaliai, tiesiog radikaliai užgaidžios, rezultatas. Atsiminimų knygoje *Be vietos* (*Out of Place*, 1999) aprašiau keistus ir prieštaringus savo vaikystės pasaulius, pateikdamas pačiam sau ir skaitytojams išsamių žinių apie aplinką, kuri, manding, formavo mane Palestinoje, Egipte ir Libane. Tačiau tai buvo labai asmeniškas pasakojimas, kuriame neatsirado vietos laikotarpiui, kai įsitraukiau į politinę veiklą po 1967 m. arabų ir Izraelio karo – karo, kurio sukelta žūtbūtinė idėjų kova, turėjusi lemiamą reikšmę mano kartos arabams ir amerikiečiams, regis, virs tol, ko tvers jo padariniai (Izraelis vis dar tęsia karinę palestiniečių teritorijų ir Golano aukštumų okupaciją). Vis dėlto noriu dar kartą pažymėti, kad ši knyga, kaip ir, beje, apskritai mano intelektualinis triūsas, tapo įmanoma tik todėl, kad esu universiteto profesorius. Nepaisant visų dažnai nurodomų trūkumų ir problemų, Amerikos universitetas – o ypač manasis, Kolumbijos universitetas – vis dar yra viena iš tų nedaugelio Jungtinėse Valstijose likusių vietų, kur refleksijai ir studijoms skleistis yra sudarytos kone utopiškos sąlygos. Niekada neskaičiau *jokio* kurso apie Viduriniuosius Rytus, nes esu šiuolaikinės lyginamosios literatūrologijos specialistas, studijavau Europos ir Amerikos humanitarines disciplinas ir jas daugiausia dėstau. Universitetas ir pedagoginis darbas su dviejų kartų pirmaklasiais studentais ir puikiais kolegomis sudarė galimybę atlikti tokio pobūdžio sąmoningai apgalvotą analizę, pateikiamą šioje knygoje, kuri, nepaisant visų nuorodų į pasaulio aktualijas, vis vien veikiau yra veikalas apie kultūrą, idėjas, istoriją ir galią, o ne apie Viduriniųjų Rytų politiką *tout court**. Nuo pat pradžių laikiausi tokios sampratos, o šiandien man tai yra visiškai akivaizdu ir gerokai aiškiau.

* Tiesiog (*pranc.*).

Tačiau *Orientalizmas* – tai knyga, itin glaudžiai susijusi su audringa šiuolaikinės istorijos dinamika. Tad joje pabrėžiu, kad nei terminas „Orientas“, nei Vakarų samprata nepasižymi ontologiniu stabilumu; kiekvieną iš jų sukuria žmonių pastangos, iš dalies Kito pripažinimas, o iš dalies jo identifikavimas. Tai, kad šios reikšmingiausios fikcijos gali būti lengvai panaudojamos manipuliacijai ir kolektyvinių aistrų kurstymui, niekada nebuvo akivaizdžiau nei mūsų dienomis, kai baimės, neapykantos, pasibjaurėjimo ir kylančio puikavimosi savimi bei pasipūtimo mobilizacija – gana stipriai susijusi, viena vertus, su islamu ir arabais, o kita vertus, su „mumis", vakariečiais – yra labai plačiai paplitęs reiškinys. Pirmasis *Orientalizmo* puslapis prasideda nuoroda į 1975 m. prasidėjusį Libano pilietinį karą, kuris baigėsi 1990 m., tačiau smurtas ir atgrasus žmonių kraujo praliejimas vis dar tęsiasi. Tapome Oslo taikos proceso žlugimo, antrosios intifados protrūkio ir siaubingų palestiniečių kančių Vakarų Krante ir Gazoje, kur vėl buvo įsiveržta ir kur reguliarūs kasdieniniai Izraelio F-16 bei sraigtasparnių „Apache“ antskrydžiai, nukreipti prieš beginklius civilius, yra kolektyvinės bausmės dalis, liudytojais. Pasibaisėtiną žalą padarė savižudžiai sprogdintojai, kurių fenomenas, kad ir ką sakytum, yra ne mažiau kraupus ir apokaliptinis negu 2001 metų rugsėjo 11-osios įvykiai ir kaip jų padariniai kilę karai su Afganistanu ir Iraku. Man rašant šias eilutes, tęsiasi neteisėta ir nesankcionuota imperinė Britanijos ir Jungtinių Valstijų vykdoma Irako okupacija, kuri gali baigtis tokiu fiziniu nuniokojimu, politine suirute ir tolesnėmis invazijomis, kad išties baisu ir pagalvoti. Visa tai neva yra dalis to, ką turėtume laikyti civilizacijų susidūrimu – amžinu, nepermaldaujamu ir fatališku. Vis dėlto aš taip nemanau.

Būtų puiku, jei galėčiau pasakyti, kad bendras supratimas apie Viduriniuosius Rytus, arabus ir islamą Jungtinėse Valstijose pagerėjo, tačiau, deja, padėtis išties toli gražu ne tokia. Dėl įvairių priežasčių Europoje reikalai, regis, kur kas geresni. JAV įsivyrauja vis griežtesnės nuostatos, vis labiau įsigali žeminantys apibendrinimai ir triumfalizmo klišės, dominuoja šiurkšti galia, einanti išvien su primityvia panieka disidentams ir „kitiems“, ir su visu tuo puikiai koreliuoja Irako bibliotekų bei muziejų išplėšimas ir nusiaubimas. Mūsų lyderiai ir jų intelektualiniai liokajai, atrodo, nepajėgia suprasti, jog negalima nutrinti istorijos it mokyklinės lentos, kad ant jos „mes“ galėtume rašyti savo pačių ateitį ir šiems menkesniems

žmogiūkščiams kaip sekamybę įpiršti savo gyvenseną. Tik ir girdi aukšto rango pareigūnus Vašingtone ir kitur samprotaujant apie Viduriniųjų Rytų žemėlapio keitimą, tarytum nuo amžių egzistuojančias visuomenes ir miriadus žmonių būtų galima sukratyti it kokius žemės riešutus skardinėje. Bet taip jau ne kartą nutiko „Orientui", tam pusiau mitiniam konstruktui, kurį nuo Napoleono invazijos į Egiptą XVIII a. pabaigoje begalę kartų kūrė ir perkūrė galia, pasitelkianti parankią pažinimo formą, kad niekam nekiltų abejonių, jog tokia yra Oriento prigimtis ir mums reikia taip su juo elgtis. Šio proceso metu nesuskaičiuojamos istorijos nuogulos, stulbinanti žmonių, kalbų, patyrimų ir kultūrų įvairovė buvo nušluota ar paniekinta, paversta smilčių krūva podraug su lobiais, kurie buvo sutrupinti į bereikšmes šukes ir išdanginti iš Bagdado bibliotekų ir muziejų. Noriu pasakyti, jog istorija yra sukurta vyrų ir moterų, lygiai kaip ji gali būti sunaikinta ir perrašyta, visada su įvairiopais nutylėjimais ir elizijomis, visada pagal primestus modelius ir su toleruojamais iškraipymais, kad „mūsų" Rytai, „mūsų" Orientas taptų „mums" skirtu valdyti ir kontroliuoti.

Dar kartą pakartosiu, kad man neegzistuoja joks „tikrasis" Orientas, dėl kurio turėčiau veltis į polemiką. Tačiau esu labai geros nuomonės apie šio regiono žmonių pajėgas ir gebėjimus tęsti kovą už savo viziją, kas jie yra ir kuo norėtų būti. Šiuolaikinės arabų ir musulmonų visuomenės buvo taip sutelktinai ir sąmoningai agresyviai puolamos dėl savo atsilikimo, demokratijos stokos ir moterų teisių nepaisymo, kad mes tiesiog pamirštame, jog tokios idėjos, kaip modernybė, švietimas ir demokratija, nieku būdu nėra elementarios ir neginčijamos sąvokos, kurias arba randi svetainėje kaip margučius, arba ne. Skursnūs publicistai, su pritrenkiančiu lengvabūdiškumu bylojantys užsienio politikos vardu ir neturintys nė menkiausios nuovokos (ar apskritai jokio supratimo) apie kalbą, kuria šneka realūs žmonės, sufabrikavo bevaisės dykynės vietovaizdį, kuriame Amerikos galybė kaip tinkama gali konstruoti *erzacinį* laisvosios rinkos „demokratijos" modelį, nė nesuabejodami, kad tokie projektai gali egzistuoti už Swifto Lagado akademijos sienų.

Tačiau yra skirtumas tarp kitų tautų ir kitų amžių pažinimo, kurį suformuoja supratimas, užuojauta, nuodugnios studijos ir analizė dėl jų pačių, ir, kita vertus, pažinimo, – jeigu jį galima taip vadinti, – kuris yra visuotinės savęs įtvirtinimo kampanijos, žvanginimo ginklais ir atviro karo dalis. Pa-

galiau yra didžiulis skirtumas tarp noro suprasti siekiant sambūvio bei humanistinio horizontų praplėtimo ir noro dominuoti siekiant kontroliuoti ir išoriškai viešpatauti. Be abejo, tai, kad orientalistai, išdavę savo, kaip mokslininkų, pašaukimą, skubino ir teisino, maskuodami tikrąją intenciją, saujelės nerinktų JAV pareigūnų (jie buvo praminti vištvanagiais, nes nė vienas iš jų niekada netarnavo armijoje) užsimotą imperialistinį karą, į kurį su nuniokota Trečiojo pasaulio diktatūra buvo stota dėl grynai ideologinių motyvų, neatsiejamų nuo pasaulinio viešpatavimo, saugumo kontrolės bei išteklių deficito, tikrai yra viena iš istorijos intelektualinių katastrofų. Didžiausią įtaką George'o W. Busho Pentagonui ir Nacionalinio saugumo tarybai darė tokie žmonės, kaip Bernardas Lewisas* ir Fouadas Ajami**, arabų ir islamo pasaulio ekspertai, padėję Amerikos vanagams samprotauti apie tokius absurdiškus fenomenus kaip arabų dvasia ir ilgaamžis islamo nuosmukis, kurį pakreipti priešinga linkme gali tik Amerikos galia. Šiandien JAV knygynai lūžta nuo apgailėtinų rašinių su rėksmingomis antraštėmis apie islamą ir terorą, demaskuotą islamą, arabų grėsmę ir musulmonų keliamą pavojų, kuriuos visus be išimties sukurpė politiniai polemistai, pretenduojantys į išmanymą, perimtą iš ekspertų, neva perpratusių, kas dedasi šių keistų rytiečių, kurie yra skaudi rakštis „mūsų kūne", širdyje. Antrindami tokiai karą kurstančiai ekspertizei, CNN ir „Fox", taip pat miriadai evangelinių ir dešiniosios pakraipos radijo laidų, nesuskaičiuojami bulvariniai leidiniai ir net palyginti nuosaikūs žurnalai gromuliavo tuos pačius neverifikuojamus pramanus ir plataus masto apibendrinimus, kad užsiundytų „Ameriką" ant užsienio velnio.

Jei Irakas su visomis savo pasibaisėtinomis ydomis ir siaubingu diktatoriumi (kurį prieš du dešimtmečius iš dalies sukūrė JAV politika) būtų buvęs didžiausias pasaulyje bananų ar apelsinų eksportuotojas, tikrai

* Žymus Artimųjų Rytų istorikas, poliglotas, Prinstono universiteto profesorius, kurį E. W. Saidas aršiai užsipuolė jau *Orientalizme* ir su kuriuo karštai polemizavo iki pat mirties.

** Iš Libano kilęs JAV Johnso Hopkinso universiteto Artimųjų Rytų studijų centro istorikas ir politologas. Prieš pat Irako karą žurnale *Foreign Affairs* pasirodžiusiame straipsnyje jis teigia, kad JAV užsimojimas pakeisti režimą Irake yra pastanga modernizuoti arabų pasaulį, todėl amerikiečiams visai nebūtina atsiprašinėti už savo „vienašališkumą".

nebūtų buvę nei karo, nei isterijos dėl paslaptingai dingusių masinio naikinimo ginklų, nei milžiniškų karinių sausumos, jūrų ir oro pajėgų perkėlimo už 7 tūkstančių mylių, kad būtų nuniokota šalis, vargiai žinoma net išsilavinusiam amerikiečiui, – ir visa tai buvo padaryta „laisvės" vardan. Jei ne gerai organizuotas vajus, įdiegęs pajautą, kad žmonės anapus nepanašūs į „mus" ir nebrangina „mūsų" vertybių, – tai pati tradicinės orientalizmo dogmos, kurios cirkuliavimą ir sukūrimą aprašiau šioje knygoje, esmė, – karo nebūtų buvę.

Ne iš kur kitur, o iš to paties apmokamų profesionalių mokslininkų direktorato, iš kurio ekspertus samdėsi Malaizijos ir Indonezijos nukariautojai olandai, Indijos, Mesopotamijos, Egipto, Vakarų Afrikos britų armijos, Indokinijos ir Šiaurės Afrikos prancūzų kariaunos, radosi ir Pentagono bei Baltųjų rūmų patarėjai amerikiečiai, vartojantys tas pačias klišes, tuos pačius žeminančius stereotipus, tuos pačius jėgos ir prievartos pateisinimus (galų gale, traukia choras, jėga yra vienintelė kalba, kurią jie supranta) kaip ir jų pirmtakai. Prie šių žmonių dabar Irake prisijungė ištisa armija privačių rangovų ir energingų verslininkų, kuriems bus patikėta viskas – nuo vadovėlių ir konstitucijos rašymo iki Irako politinio gyvenimo ir jo naftos pramonės pertvarkymo. Kiekviena atskira imperija savo oficialiame diskurse byloja nesanti tokia kaip kitos, tvirtina, kad jos aplinkybės esančios ypatingos, kad ji turinti misiją šviesti, civilizuoti, įvesti tvarką ir demokratiją, kad ji naudojanti jėgą tik kraštutiniu atveju. O dar labiau apgailėtina, kad, kur buvęs, kur nebuvęs, gaidą pagauna uolių intelektualų choras, negailintis raminamų žodžių apie maloningas ar altruistines imperijas, tarsi neturėtume pasitikėti savo pačių akimis matydami sugriovimus, vargus ir mirtį, atneštus pastarosios *mission civilisatrice**.

Specifinis amerikiečių indėlis į imperinį diskursą yra specializuotas politinės ekspertizės žargonas. Postringaujant apie tai, kad demokratijos domino efektas yra kaip tik tai, ko reikia arabų pasauliui, nereikalinga arabų ar persų, ar net prancūzų kalba. Karingi ir apgailėtini nemokšos politikos ekspertai, kurių pasaulis apsiriboja Vašingtono žiediniu keliu, prikepė knygų apie „terorizmą" ir liberalizmą, apie islamo fundamentalizmą ir Amerikos užsienio politiką, arba apie istorijos pabaigą, varžydamiesi dėl dėmesio bei įtakos ir visiškai

* Civilizuojamoji misija *(pranc.)*.

ignoruodami teisingumą, refleksiją ir tikrąjį pažinimą. Svarbu tik tai, kaip kompetentingai ir išradingai tai skamba ir kas gali tuo susidomėti. Ydingiausias šio pretenduojančio atskleisti esmę šlamšto aspektas yra tas, kad šalin išstumiamos žmonių kančios su visu jų sūdrumu ir skausmu. Atmintis, o su ja ir istorinė praeitis ištrinama, kaip ir įprastoje niekinamai nuvertinančioje amerikietiškoje frazėje „tu esi istorija" („you're history").

Praėjus dvidešimt penkeriems metams po to, kai pasirodė mano *Orientalizmas*, ši knyga vėl kelia klausimą, ar šiuolaikinis imperializmas jau pasibaigė, ar jis tebetveria Oriente nuo Napoleono įžengimo į Egiptą prieš du šimtmečius. Arabams ir musulmonams buvo išklota, kad viktimologija ir nuolatinis graudenimasis dėl niokojamųjų imperijos invazijų tėra būdas išsisukti nuo nūdienos atsakomybės. Jūs susikirtote, nuėjote šunkeliais, sako dabarties orientalistas. Tai, žinoma, ir V. S. Naipaulo indėlis į literatūrą, kad imperijos aukoms rypuojant jų šalis eina niekais. Tačiau kaip paviršutiniškai vertinamas imperijos brovimasis, kaip trumpai žvilgtelima į tą milžinišką sumaištį, kurią imperija karta iš kartos kėlė „žemesniųjų" tautų ir „pavaldžiųjų rasių" gyvenimuose, kaip nenorima pažvelgti į tą ilgą virtinę metų, per kuriuos imperija be atvangos skinasi kelią, tarkim, palestiniečių, kongiečių, alžyriečių ar irakiečių gyvenime. Pamatuotai sutinkame, kad holokaustas visiems laikams pakeitė mūsų meto sąmonę: tad kodėl nenorime pripažinti, kad tai, ką padarė imperializmas ir ką tebedaro orientalizmas, sukelia tokį patį epistemologinį virsmą? Pagalvokime apie tradiciją, kuri prasideda nuo Napoleono, klostosi atsiradus orientalinėms studijoms bei užėmus Šiaurės Afriką ir tęsiasi panašiuose žygiuose Vietname, Egipte ir Palestinoje, o per visą XX amžių – kovoje dėl naftos ir strateginės kontrolės Persijos įlankos regione, Irake, Sirijoje, Palestinoje ir Afganistane. Tada kontrapunktiškai pagalvokime apie antikolonijinio nacionalizmo iškilimą trumpu liberalios nepriklausomybės laikotarpiu, karinių perversmų erą, apie maištavimą, pilietinį karą, religinį fanatizmą, bekompromisę, žiaurią ir iracionalią kovą su paskutiniu „čiabuvių" guotu. Kiekviena iš šių fazių ir erų sukuria savąjį iškreiptą kito pažinimą, kiekviena – savus supaprastintus vaizdinius, savąją barnią polemiką.

Rašydamas *Orientalizmą* puoselėjau idėją panaudoti humanistinę kritiką, kad atverčiau kovos laukus, įvesčiau ilgesnes minties ir analizės sekvencijas, turinčias pakeisti trumpus poleminio, mintį kardančio įniršio protrūkius,

kurie mus nubloškia į etikečių ir antagonistinių debatų, besirūpinančių veikiau karinga kolektyvine tapatybe, o ne supratimu ir intelektualiniais mainais, kalėjimą. Tai, ką bandau daryti, pavadinau „humanizmu“, žodžiu, kurį atkakliai tebevartoju nepaisydamas sofistiškų postmodernistinių kritikų, su panieka atmetančių šį terminą. Humanizmas man visų pirma reiškia spyrimąsi sutraukyti Blake'o „dvasios nusikaltus pančius“, idant būtų galima istoriškai ir racionaliai naudotis savo protu siekiant reflektyvaus supratimo ir tikrojo atvėrimo. Be to, humanizmą palaiko bendrumo su kitais interpretuotojais ir kitomis visuomenėmis bei periodais jausmas: juk, iš esmės kalbant, apskritai nėra tokio dalyko kaip izoliuotas humanistas.

Tad teisinga teigti, kad kiekviena sritis yra susijusi su visomis kitomis ir kad mūsų pasaulyje nėra nieko, kas kada nors būtų buvę izoliuota ir nepaveikta jokios išorinės įtakos. Vis dėlto stumia į neviltį tai, kad kuo aiškiau kritinis kultūros studijavimas parodo, jog yra būtent taip, tuo labiau, regis, šio požiūrio įtaka silpnėja, o tokia teritoriškai redukcinė poliarizacija, kaip „islamas prieš Vakarus“, dar labiau įsigali.

Jau seniai jaučiu, kad tiems iš mūsų, kurie prispirti aplinkybių gyvename kultūriškai pliuralistinį gyvenimą, susijusį su islamu ir Vakarais, tenka ypatinga intelektualinė ir moralinė atsakomybė už tai, ką darome kaip mokslininkai ir intelektualai. Išties manau, kad mūsų pareiga yra komplikuoti ir/ar išnarstyti redukcines formuluotes ir abstrakčias, bet paveikias idėjas, kurios nukreipia dvasią nuo konkrečios žmonijos istorijos ir patyrimo ir nuveda ją į ideologinės fikcijos, metafizinės konfrontacijos ir kolektyvinės aistros valdas. Turime kalbėti apie neteisybės ir kančios klausimus paisydami konteksto, kuo plačiausiai išskleisto istorijoje, kultūroje bei socialinėje ir ekonominėje tikrovėje. Per pastaruosius 35-erius savo gyvenimo metus daug laiko iššeikvojau gindamas palestiniečių teisę į nacionalinį apsisprendimą, tačiau aš visada stengiausi tai daryti visokeriopai atsižvelgdamas į žydų tautą ir jų iškentėtą persekiojimą bei genocidą. Svarbiausia, kad kova už lygybę Palestinoje ir Izraelyje būtų siekiama humaniško tikslo, tai yra sambūvio, o ne tolesnio slopinimo ir neigimo. Neatsitiktinai aš nurodžiau, kad orientalizmas ir šiuolaikinis antisemitizmas turi bendras šaknis. Todėl, regis, nepriklausomi intelektualai turi jausti gyvą būtinybę pateikti alternatyvas supaprastintiems ir ribotiems modeliams, pagrįstiems susipriešinimu, kuris taip ilgai ėmė viršų tiek Viduriniuosiuose Rytuose, tiek visur kitur.

Dabar pakalbėsiu apie kitokį alternatyvų modelį, kuris turėjo nepaprastai didelę reikšmę mano darbui. Kaip humanistas, kurio sritis yra literatūra, esu ganėtinai senas, tad lyginamąją literatūrologiją, kurios pagrindinės idėjos atsirado XVIII a. pabaigos–XIX a. pradžios Vokietijoje, studijavau dar prieš 40 metų. Taip pat turiu paminėti itin kūrybišką Neapolio filosofo ir filologo Giambattistos Vico indėlį. Jis pirmasis suformulavo idėjas, kurias vėliau plėtojo tokie vokiečių mąstytojai, kaip Herderis ir Wolfas, o po jų Goethe, Humboldtas, Dilthey, Nietzsche, Gadameris ir galiausiai didieji XX a. filologai romanistai Erichas Auerbachas, Leo Spitzeris ir Ernstas Robertas Curtius. Dabartinei jaunimo kartai pati filologijos idėja siejasi su tuo, kas yra nepakenčiamai antikvariška ir trenkia pelėsiais, tačiau iš tikro filologija yra vienas iš esmingiausių ir kūrybiškiausių interpretacinių menų. Puikiausias pavyzdys čia man yra Goethe's susidomėjimas islamu apskritai ir ypač Hafizu, nepasotinama aistra, kuri įkvėpė Goethe sukurti *West-Östlicher Diwan* ir paveikė vėlesnes jo idėjas apie *Weltliteratur** – pasak jo, viso pasaulio literatūras reikia analizuoti kaip simfoninę visumą, kuri teoriškai gali būti suvokiama kaip galimybė išsaugoti kiekvieno veikalo individualumą neišleidžiant iš akiračio visumos.

Didžiai ironiška, kad, vykstant nūdienos globalizuoto pasaulio suartėjimui, kai kuriais iš mano čia aptartų apgailėtinų būdų mes galbūt artėjame būtent prie tokios standartizacijos ir homogeniškumo, kurio siekdamas išvengti Goethe ir formulavo savo idėjas. 1951 metais paskelbtoje esė „Philologie der Weltliteratur" Auerbachas kaip tik į tai atkreipė dėmesį. Jo didžioji knyga *Mimesis*, išspausdinta Berne 1946 metais, tačiau parašyta karo metais Stambule, kur pasitraukęs tremtin Auerbachas dėstė romanų kalbas, turėjo paliudyti Vakarų literatūroje nuo Homero iki Virginios Woolf vaizduojamos tikrovės įvairovę ir konkretumą, bet skaitydamas 1951 m. esė jauti, kad Auerbachui jo rašyta didžioji knyga buvo elegija laikotarpiui, kai žmonės galėjo interpretuoti tekstus filologiškai, konkrečiai, jautriai ir intuityviai, pasitelkdami erudiciją ir puikų kelių kalbų mokėjimą, kuriuo remiasi toks supratimas, kokį Goethe manė esant būtiną islamo literatūrai suprasti.

Pozityvus kalbų ir istorijos išmanymas buvo būtinas, tačiau jo toli gražu nepakako, lygiai kaip mechaniškas faktų rinkimas nebūtų adekvatus

* Pasaulio literatūra (*vok.*).

metodas suvokti, kas per autorius buvo, pavyzdžiui, Dante. Pagrindinis tokio filologinio supratimo, apie kurį kalbėjo Auerbachas ir jo pirmtakai ir kurį jie stengėsi taikyti praktiškai, reikalavimas buvo palankiai ir subjektyviai įsigauti į parašyto teksto gyvenimą, pažvelgti į jį iš to meto ir autoriaus perspektyvos (*einfühlung**). Filologijai, taikomai *Weltliteratur*, buvo būdingas ne susvetimėjimas ir priešiškumas kitoniškam laikui ir kitokiai kultūrai, bet veikiau iš gelmių einanti humanistinė dvasia, kupina kilniaširdiškumo ir, jei galiu pavartoti tokį žodį, svetingumo. Tokiu būdu interpretuotojo dvasia aktyviai sukuria savyje vietą svetimam Kitam. Šis kūrybiškas vietos padarymas veikalams, kurie priešingu atveju yra svetimi ir tolūs, yra pats svarbiausias interpretuotojo filologinės misijos aspektas.

Visa tai Vokietijoje akivaizdžiai pakirto ir sugriovė nacionalsocializmas. Po karo, liūdnai pažymi Auerbachas, idėjų standartizacija ir vis didesnė žinijos specializacija pamažėle susiaurino tokio pobūdžio tiriamojo ir įdomumo niekad nepristingančio filologinio triūso, kurį jis reprezentavo, galimybes; deja, dar niūriau nuteikia tai, kad po Auerbacho mirties 1957 metais ir humanistinio tyrimo idėja, ir jos praktinis taikymas nustojo tiek savo masto, tiek svarbos. Knygos kultūra, pagrįsta archyviniu tyrinėjimu ir bendraisiais dvasios principais, kuri kadaise palaikė humanizmą kaip istorinę discipliną, kone išnyko. Užuot įsiskaitę į tikrąją žodžio prasmę, mūsų studentai šiandien dažnai pasimeta sutrikdyti fragmentiškos žinijos, prieinamos internete ir žiniasklaidoje.

Dar blogiau tai, kad švietimui kelia grėsmę nacionalistinės ir religinės ortodoksijos, kurias dažnai skleidžia žiniasklaida, neistoriškai ir vaikydamasi sensacijų sutelkianti dėmesį į tolimus elektroninius karus, kurie suteikia žiūrovams chirurginio tikslumo pojūtį, tačiau iš tikrųjų užtemdo baisias kančias ir sugriovimus, sukeliamus šiuolaikinės „švarios" karybos. Demonizuodami nežinomą priešą, kuriam prisegta „teroristo" etiketė padeda pasiekti bendrą tikslą – kurstyti žmonių sąmyšį ir įtūžį, žiniasklaidos vaizdai pernelyg prikausto dėmesį ir gali būti panaudoti piktam tokiu krizės ir nesaugumo laikotarpiu, koks susiklostė po rugsėjo 11-osios. Kalbėdamas tiek kaip amerikietis, tiek kaip arabas, turiu paprašyti savo skaitytoją nenuvertinti to supaprastinto požiūrio į pasaulį, kuris persmelkia palyginti

* Įsijautimas (*vok.*).

menkos Pentagono civilinio elito saujelės suformuluotą JAV politiką viso arabų ir islamo pasaulio atžvilgiu, požiūrio, kurio kertinės idėjos yra teroras, prevencinis karas ir vienašališkas režimo pakeitimas, paremtas labiausiai išpūstu istorijoje kariniu biudžetu, – šias idėjas be paliovos alinamai aptarinėja žiniasklaida, kuri prisiima vadinamųjų „ekspertų", įrodinėjančių vyriausybės generalinės linijos teisingumą, pramanytojos vaidmenį.

Refleksiją, debatus, racionalius argumentus ir moralinius principus, pagrįstus sekuliaria samprata, kad žmonės turi kurti savo pačių istoriją, pakeitė abstrakčios idėjos, liaupsinančios Amerikos ar Vakarų išskirtinumą, dergiančios konteksto reikšmę, o į kitas kultūras žvelgiančios su panieka. Galbūt jūs tarsite, kad aš pernelyg dažnai nuo humanistinės interpretacijos staiga persimetu prie užsienio politikos ir kad šiuolaikinei technologinei visuomenei, kuri podraug su beprecedente galia turi internetą ir naikintuvus F-16, galų gale turi vadovauti tokie grėsmingi technopolitikos ekspertai, kaip Donaldas Rumsfeldas* ir Richardas Perle'as**. Tačiau tikras praradimas yra tai, kad išnyko žmonių gyvenimo, kuris negali būti nei redukuotas į formulę, nei atmestas kaip nereikšmingas, sodrumo ir tarpusavio priklausomybės pajautimas. Net pati karo kalba yra visiškai dehumanizuojanti: „Nueisim ten, pašalinsim Saddamą, chirurgiškai tiksliais smūgiais sunaikinsim jo armiją, ir visi manys, kad tai puiku", – sakė per televiziją viena Atstovų Rūmų deputatė. Kad gyvename itin pavojingu metu, man regis, labai simptomiškai rodo tai, jog viceprezidentas Cheney savo 2002 m. rugpjūčio 26 d. bekompromisėje kalboje apie būtinybę pulti Iraką karinę intervenciją į šią šalį grindė cituodamas kaip vienintelį savo Vidurinių̨jų Rytų „ekspertą" akademiką arabą, kuris nesivaržydamas, kad žiniasklaida jam moka už kas vakarą teikiamas konsultacijas, vis lieja neapykantą savo paties išsižadėtai tautai ir kilmei. Tokia *trahison de clercs**** rodo, kaip tikras humanizmas gali išsigimti į džingoizmą ir pseudopatriotizmą.

Tai vienas globalinių debatų aspektas. Arabų ir musulmonų šalyse padėtis irgi vargu ar geresnė. Kaip puikioje esė, išspausdintoje *Financial*

* JAV gynybos sekretorius.

** Buvęs JAV Gynybos politikos tarybos pirmininkas, laikomas vienu Irako karo „architektų".

*** Mokslininko išdavystė *(pranc.)*.

Times (2002 m. rugsėjo 4 d.), teigė Roula Khalafas*, šis regionas nuslydo į lengvą antiamerikanizmą, nerodantį bent kiek geresnio supratimo, kokia visuomenė iš tikrųjų yra JAV. Kadangi šio regiono šalių vyriausybės ne ką teturi galios paveikti JAV politiką savo atžvilgiu, jos nukreipia energiją represuoti ir tramdyti savo gyventojams, sukeldamos nepasitenkinimą, apmaudą ir bejėgišką svaidymąsi prakeikimais, – visa tai toli gražu neskatina atsiverti visuomenių, kuriose sekuliarias žmonijos istorijos ir raidos idėjas užstelbė tiek sužlugimas ir frustracija, tiek islamizmas, sukurptas iš mechaniškai iškaltų tiesų, baudimosi sunaikinti tai, kas suvokiama kaip kitoniškos, konkuruojančios sekuliaraus pažinimo formos, ir negebėjimo įsitraukti į apskritai disonansinį modernaus pasaulio diskursą, kad būtų galima keistis idėjomis bei analizuoti jas. Laipsniškas išskirtinės islamiškosios idžtihado** tradicijos išnykimas yra viena iš didžiųjų kultūrinių mūsų laikotarpio katastrofų. Dėl šios negandos kritinis mąstymas ir individualus galynėjimasis su dabarties pasaulio problemomis tiesiog dingte dingo iš akiračio. Vietoj jo viešpatauja ortodoksija ir dogma.

Nenoriu teigti, kad kultūros pasaulis vienoje pusėje tiesiog regresavo į kovingą neoorientalizmą, o kitoje pusėje – į visišką atmetimą. Praėjusiais metais Johanesburge vykęs pasaulinis Jungtinių Tautų viršūnių forumas, nepaisant visų jo trūkumų, atskleidė, kad išties egzistuoja platus bendro globalinio rūpesčio baras, o jame vykęs išsamus tokių klausimų kaip aplinkosauga, badas, praraja tarp išsivysčiusių ir besivystančių šalių, sveikata ir žmogaus teisės gvildenimas perša prielaidą, jog kuriasi seniai laukta nauja kolektyvinė piliečių bendrija ir dažnai paviršutinė „vieno pasaulio" samprata tampa labai aktuali. Vis dėlto turime pripažinti, kad galbūt niekas nesuvokia, kokia itin sudėtinga yra mūsų globalizuoto pasaulio vienybė, nors pasauliui ir būdinga reali dalių tarpusavio priklausomybė, nepaliekanti jokių rimtų izoliacijos galimybių.

* Britų verslo dienraščio *Financial Times* Artimųjų Rytų skyriaus redaktorius.

** *al-Idžtihād* (stengimasis, uolumas, *arab.*) – pastangos racionaliais metodais išgauti iš Korano ir sunos atsakymus į šiuose pagrindiniuose šariato šaltiniuose tiesiogiai nepaminėtus teologinius ar teisinius klausimus ir suformuluoti savarankiškus jų sprendimus ir šių sprendimų priėmimo būdus. Sunitų teisininkai laikosi nuomonės, kad XI–XII a. idžtihado vartai užsidarė ir reikia laikytis iki šio laikotarpio įsivirtinusių pagrindinių islamiškosios jurisprudencijos mokyklų nuostatų.

Baigdamas norėčiau pabrėžti, kad siaubingi konfliktai, kurie žmones sugina krūvon į tokias dirbtinai vienijančias rubrikas kaip „Amerika“, „Vakarai“ ar „islamas“ ir verčia išrasti kolektyvines tapatybes aibei individų, kurie iš tiesų yra ganėtinai skirtingi, negali likti tokie visagaliai, kokie yra dabar, ir turi sulaukti pasipriešinimo, o jų pražūtingas veiksmingumas turi smarkiai sumenkti, kad nebebūtų toks įtakingas ir mobilizuojantis. Mes vis dar disponuojame racionaliais interpretaciniais gebėjimais, kurie yra humanistinio švietimo paveldas – ne kaip sentimentalus pietetas, raginantis mus grįžti prie tradicinių vertybių ar klasikos, tačiau kaip aktyvus žemiškojo sekuliaraus racionalistinio diskurso praktikavimas. Žmogaus veiklai yra būdingas polinkis tirti ir analizuoti, o proto misija yra suvokti, kritikuoti, lemti ir spręsti. Sekuliarus pasaulis yra istorijos, tokios, kokią ją sukūrė žmonės, pasaulis. Kritinė mintis nepaklūsta valstybės galiai ar įsakymams rikiuotis į gretas, žygiuojančias prieš vieną ar kitą pripažintą priešą. Mes turime sutelkti dėmesį ne į dirbtinį civilizacijų susidūrimą, bet veikiau į tai, kaip kultūros iš lėto veikia drauge, – jos skverbiasi viena į kitą, skolinasi viena iš kitos ir gyvuoja drauge kur kas įdomiau, negu pajėgia įsivaizduoti bet koks kupiūruotas ar neautentiškas suvokimo būdas. Tačiau įgyti tokio pobūdžio platesniam supratimui mums reikia laiko, kantrybės ir skeptiško tyrimo, paremto pasikliovimu interpretacinėmis bendruomenėmis, kurias sunku palaikyti pasaulyje, reikalaujančiame neatidėliotino veiksmo ir reakcijos.

Humanizmas veikiau remiasi žmogaus individualumo ir subjektyvios intuicijos veiksniu, o ne visuotinai pripažintomis idėjomis ir autoritetu. Tekstai turi būti skaitomi kaip tekstai, atsiradę istorinėje karalystėje ir įsigyvenantys čia visokeriopuose žemiškuose keliuose, kaip juos pavadinau. Tačiau tai nieku būdu nepaneigia galios, kadangi, priešingai, kaip aš mėginau parodyti, net pačios akademiškiausios studijos neišvengia galios insinuacijų ar antšovų.

Ir pagaliau, svarbiausia, humanizmas yra vienintelis, pasakyčiau – netgi paskutinis mūsų turimas būdas priešintis nehumaniškoms praktikoms ir neteisybėms, kurios darko žmonijos istoriją. Šiandien mums į talką atėjo nepaprastai viltingas demokratinis kibernetinės erdvės laukas, atveriantis visiems vartotojams tokias galimybes, kokios nė nesisapnavo ankstesnėms tironų ir ortodoksijų kartoms. Irako karo išvakarėse visame pasaulyje vykę protestai būtų buvę neįmanomi, jeigu pasaulyje negyvuotų alternatyvios

bendruomenės, gaunančios alternatyvią informaciją ir gyvai suvokiančios aplinkosaugos, žmogaus teisių ir libertarines paskatas, kurios sieja mus draugėn šioje mažytėje planetoje. Ne taip lengva pažaboti žmogišką ir humanistinį švietimo ir emancipacijos troškimą, kad ir kaip neįtikėtinai įnirtingai to siektų šio pasaulio ramsfeldai, bin ladenai, šaronai ir bušai. Norėčiau tikėti, kad *Orientalizmui* irgi yra lemtas vaidmuo ilgame ir dažnai nutrūkstančiame kelyje į žmogaus laisvę.

E. W. S.

Niujorkas,
2003 m. gegužė

Padėkos žodis

Aš gilinausi į orientalizmą daugelį metų, tačiau didžioji šios knygos dalis buvo parašyta 1975–1976 metais, kai buvau stažuotoju Aukštesniųjų socialinio elgesio studijų centre Stanforde, Kalifornijoje. Šioje unikalioje ir dosnioje institucijoje man pasisekė pasisemti daug žinių iš keleto kolegų, be to, man labai padėjo Joan Warmbrunn, Chrisas Hothas, Jane Kielsmeier, Prestonas Cutleris ir centro direktorius Gardneris Lindzey. Draugų, kolegų ir studentų, kurie skaitė šį rankraštį ar jo fragmentus arba klausėsi jų, sąrašas yra toks ilgas, kad man susidarytų keblumų, o dabar, kai šis rankraštis pagaliau tapo knyga, – galbūt ir jiems. Vis dėlto privalau su dėkingumu paminėti labai vertingą Janet ir Ibrahimo Abu-Lughodų, Noamo Chomsky'o ir Rogerio Oweno, sekusių šio projekto raidą nuo pradžios iki pabaigos, paramą. Taip pat turiu su dėkingumu pripažinti, kad labai pravertė kritiškas kolegų, draugų ir studentų iš įvairių vietų dėmesys – jų klausimai ir diskusijos gerokai patobulino šį tekstą. André Schiffrinas ir Jeanne Morton iš Pantheon Books buvo idealūs leidėjas ir redaktorė ir pavertė rankraščio parengimą – šį sunkų (bent jau autoriui) išbandymą – pamokomu ir tikrai intelektualiu procesu. Man nepaprastai daug padėjo Miriam Said orientalistinių institucijų ankstyvosios moderniosios istorijos tyrinėjimai. Be to, tik jos meilės kupinos paramos dėka galėjau daug dirbti prie šios knygos, ir dirbti su malonumu.

E. W. S.

Niujorkas,
1977 m. rugsėjis–spalis

Jie negali savęs reprezentuoti – jie turi būti reprezentuojami.

Karl Marx,
Louis Bonaparte'o
Briumero aštuonioliktoji

Rytai – tai karjera.

Benjamin Disraeli, *Tancred*

ĮVADAS

I

Vienas prancūzų žurnalistas, apsilankęs Beirute žiauraus 1975–1976 metų pilietinio karo metu, apgailestaudamas rašė, kad nuniokotas jo centras „kadaise juk buvo dalis ... to Oriento, kurį aprašė Chateaubriand'as ir Nervalis“[1]. Žinoma, dėl vietos jis buvo teisus – ypač žvelgiant europiečio akimis. Orientas buvo beveik Europos vaizduotės kūrinys, vieta, nuo antikos laikų siejama su meilės nuotykiais, egzotiškomis būtybėmis, įsimintinais įspūdžiais ir kraštovaizdžiais, nepaprastais nuotykiais. Dabar toks Orientas jau slinko į praeitį, jo dienos, galima sakyti, buvo suskaičiuotos. Atvykėliui iš Europos, regis, nerūpėjo, kad šis procesas paveikė ir pačius Oriento žmones, kurie jau Chateaubriand'o ir Nervalio laikais čia gyveno, ir kad dabar būtent jie kentėjo; žurnalistą labiausiai domino europietiškas Oriento įvaizdis ir jo likimas šiandien: du dalykai, ypač svarbūs Prancūzijos skaitytojų bendruomenei.

Amerikiečiai Orientą tikriausiai įsivaizduotų kitaip. Jis jiems greičiausiai asocijuotųsi su Tolimaisiais Rytais – pirmiausia su Kinija ir Japonija. Kitaip nei amerikiečiai, prancūzai ir britai, taip pat iš dalies vokiečiai, rusai, ispanai, portugalai, italai ir šveicarai turi seną tradiciją, kurią aš vadinu *orientalizmu,* – tai ypatingas bendravimo su Orientu būdas, pagrįstas išskirtine Oriento vieta Vakarų Europos patirtyje. Orientas ne tik ribojasi su Europa geografiškai. Tai didžiausių, seniausių ir turtingiausių Europos kolonijų vieta, jos civilizacijų ir kalbų šaltinis, jos kultūrinis konkurentas, taip pat vienas sudėtingiausių ir dažniausiai pasikartojančių jos „kito“ įvaizdžių. Be to, Orientas padėjo apibrėžti Europą (arba Vakarus) kaip jam priešingą vaizdinį, idėją, asmenybės tipą ir patirtį. Tačiau toks Orientas yra ne vien vaizduotės kūrinys. Jis yra neatskiriama Europos *materialinės* civilizacijos ir kultūros dalis. Orientalizmas išreiškia ir simbolizuoja šią dalį kultūriškai

[1] Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Paris: Plon, 1976), p. 14.

ir net ideologiškai, kaip tam tikras diskurso tipas, paremtas atitinkamomis institucijomis, terminija, akademiniais darbais, vaizdiniais, doktrinomis ir net kolonijiniais biurokratijos tipais bei kultūros stiliais. Priešingai, amerikiečių Oriento samprata atrodys daug lėkštesnė, nors mūsų nesenos avantiūros Japonijoje, Korėjoje ir Indokinijoje dabar turėtų sukurti blaivesnį ir tikroviškesnį Oriento supratimą. Be to, smarkiai sustiprėjus Amerikos politinei ir ekonominei įtakai Artimuosiuose Rytuose (Viduriniuosiuose Rytuose), geriau pažinti Orientą yra tiesiog būtina.

Skaitytojams bus aišku (ir iš daugelio tolesnių puslapių pasidarys dar aiškiau), jog orientalizmu aš vadinu kelis dalykus, kurie, mano manymu, tarpusavyje yra glaudžiai susiję. Labiausiai įprasta orientalizmo terminu žymėti tam tikrą akademinių studijų sritį – šią etiketę iš tiesų dar vartoja daugybė akademinių institucijų. Visi dėstantys, rašantys apie Orientą ar tiriantys jį, jo specifinius ar bendruosius aspektus, – nesvarbu, ar jie yra antropologai, sociologai, istorikai, ar filologai, – yra orientalistai, o tai, ką jie daro, vadinama orientalizmu. Tiesa, palyginti su *orientalinių studijų* ar *regiono studijų* terminais, orientalizmo terminą specialistai šiandien vartoja rečiau, nes jis yra per daug miglotas ir abstraktus, be to, primena arogantišką XIX amžiaus ir XX amžiaus pradžios europietiškojo kolonializmo požiūrį. Ir vis dėlto dar rašomos knygos ir rengiamos konferencijos, kurių pagrindinis dėmesio objektas yra „Orientas", o didžiausias autoritetas – senu ar nauju apdaru prisidengęs orientalistas. Svarbiausia, kad nors orientalizmas ir prarado turėtas pozicijas, jo doktrinos ir teiginiai apie Orientą ir Oriento žmogų tebegyvuoja akademinėje aplinkoje.

Ši akademinė tradicija, kurios sklaida, virsmai, specializacijos ir istorinis tęstinumas iš dalies yra šios knygos objektas, siejasi su platesne termino „orientalizmas" prasme. Orientalizmas yra mąstymo būdas, pagrįstas ontologine ir epistemologine „Oriento" ir (dažniausiai) „Okcidento" perskyra. Taigi labai daug autorių – poetų, prozininkų, filosofų, politologų, ekonomistų ir imperijos administratorių – kūrė sudėtingas teorijas, epus, romanus, visuomenės aprašymus, politinius traktatus apie Orientą, jo gyventojus, jų papročius, „dvasią", likimą ir t. t., remdamiesi šiuo esminiu skirtumu tarp Rytų ir Vakarų. Į *tokį* orientalizmo apibrėžimą tilptų Aischilo ir, pavyzdžiui, Victoro Hugo, Dante's bei Karlo Marxo kūriniai. Kiek vėliau šioje įžangoje aptarsiu metodologines problemas, kurios iškyla taip plačiai apibrėžus tyrimų „sritį".

Akademinė ir daugiau ar mažiau imaginacinė orientalizmo reikšmės nuolat sąveikauja tarpusavyje, ir nuo XVIII amžiaus pabaigos tarp jų vyko intensyvūs, gana disciplinuoti – galbūt net reguliuojami – mainai. Štai čia aš prieinu prie trečiosios orientalizmo reikšmės, kuri istoriškai ir materialiai yra lengviau apčiuopiama nei dvi pirmosios. Apytikriai nuo XVIII amžiaus pabaigos orientalizmas gali būti traktuojamas ir analizuojamas kaip korporacinė institucija, kuri turėjo spręsti su Orientu susijusias problemas – formuluoti teiginius apie Orientą, sankcionuoti požiūrį į jį, jį aprašyti, mokyti, tvarkyti ir valdyti. Kitaip sakant, orientalizmas yra Vakarų būdas dominuoti Oriente, jį formuoti ir valdyti. Orientalizmui apibrėžti man atrodė pravartu pasitelkti Michelio Foucault diskurso sampratą, kurią jis suformulavo knygose *Pažinimo archeologija* ir *Disciplinuoti ir bausti*. Manau, jog neišanalizavus orientalizmo kaip diskurso absoliučiai neįmanoma suvokti nepaprastai sistemiškos disciplinos, kurią pasitelkusi Europos kultūra po Švietimo amžiaus įstengė kontroliuoti ir netgi kurti Orientą politiškai, sociologiškai, militariškai, ideologiškai, moksliškai ir estetiškai. Be to, orientalizmas įgijo tokį autoritetą, jog, mano nuomone, visi rašantys, mąstantys apie Orientą ar bendraujantys su juo privalėjo paisyti orientalizmo nubrėžtų minties ir veiksmo ribų. Trumpai tariant, dėl orientalizmo Orientas nebuvo (ir nėra) laisvų minčių ir veiksmų objektas. Tai nereiškia, jog orientalizmas vienašališkai apibrėžia, ką galima kalbėti apie Orientą, tačiau jis apima daugybę susipynusių interesų, su kuriais visuomet neišvengiamai susiduriame kalbėdami apie specifinį visetą, vadinamą „Orientu". Šioje knygoje pamėginsiu atskleisti, kaip tai atsitinka. Taip pat stengsiuosi parodyti, jog Europos kultūra, priešpriešindama save Orientui kaip savo surogatiniam ar net paslėptajam „aš", įgijo galią ir tapatybę.

Istoriniu ir kultūriniu požiūriu yra kiekybinis ir kokybinis skirtumas tarp Prancūzijos bei Britanijos ir – iki Amerikos įsigalėjimo po Antrojo pasaulinio karo – visų kitų galingų Europos bei Atlanto šalių interesų Oriente. Todėl analizuojant orientalizmą pirmiausia reikia kalbėti (nors ne vien tik) apie Britanijos ir Prancūzijos kultūrinę iniciatyvą, projektą, kuris apima tokius skirtingus dalykus, kokius tik galima įsivaizduoti: visą Indiją ir Levantą, Biblijos tekstus ir biblines teritorijas, prieskonių prekybą, kolonijines armijas, ilgaamžę kolonijų administratorių tradiciją, gausų mokslininkų būrį, nesuskaičiuojamus Oriento „ekspertus" ir „patarėjus", Oriento

profesūrą, sudėtingą Oriento idėjų visetą (Oriento despotizmas, prabanga, žiaurumas, juslingumas), daugybę Rytų sektų, filosofinių doktrinų ir išminties perlų, pritaikytų europiečių vartojimui, – šį sąrašą galėtume tęsti iki begalybės. Noriu pasakyti, jog orientalizmas radosi iš unikalaus Britanijos bei Prancūzijos ir Oriento, kuris iki XIX amžiaus pradžios apėmė tik Indiją ir biblines žemes, artimumo. Nuo XIX amžiaus pradžios iki Antrojo pasaulinio karo pabaigos Oriente ir orientalizme dominavo Prancūzija ir Britanija, o po Antrojo pasaulinio karo – Amerika, kuri žvelgia į Orientą taip pat, kaip anksčiau Prancūzija ir Britanija. Dėl šio artimumo, kurio dinamika yra nepaprastai produktyvi, net jei ji nuolatos liudija sąlygiškai didesnę Okcidento (Britanijos, Prancūzijos ir Amerikos) galią, atsiranda daugybė tekstų, kuriuos aš vadinu orientalistiniais.

Kartu reikia pasakyti, jog nors išanalizavau daugybę knygų ir autorių, dar daugiau jų turėjau atidėti į šalį. Tačiau mano teiginiams pagrįsti nebūtinas išsamus tekstų apie Orientą sąrašas ir griežtai apibrėžtas kūrinių, autorių bei idėjų, sudarančių orientalisto kanoną, visetas. Aš remiuosi kita metodologine alternatyva, pagrįsta daugeliu istorinių apibendrinimų, kuriuos jau iš dalies pateikiau šiame įvade. Būtent šiuos apibendrinimus dabar norėčiau detaliau paanalizuoti.

II

Pradėjau prielaida, kad Orientas nėra objektyviai esantis gamtos reiškinys. Jis, kaip ir Okcidentas, neegzistuoja pats savaime. Privalome rimtai atsižvelgti į svarbią Vico įžvalgą, kad žmonės patys kuria savo istoriją ir gali pažinti tik tai, ką sukūrė, ir perkelti tai į geografiją. Tokias vietas, regionus, teritorijas kaip „Orientas" ir „Okcidentas" geografiniais, kultūriniais ir istoriniais visetais padarė žmonės. Todėl Orientas, kaip ir patys Vakarai, yra idėja, turinti istorines mąstymo, vaizdavimo ir terminijos tradicijas, kurios pavertė ją tikrove ir surado jai vietą Vakaruose ir Vakarams. Taigi šie du geografiniai visetai remia ir iš dalies atspindi vienas kitą.

Privalau papildyti šiuos teiginius pagrįstomis išlygomis. Pirmiausia, būtų klaidinga daryti išvadą, kad Orientas iš esmės buvo *vien* idėja ar vaizduotės kūrinys, nesusijęs su tikrove. Kai Disraeli savo roma-

ne *Tankredas* teigė, kad Rytai žadėjo karjerą, jis norėjo pasakyti, kad susidomėjimas Rytais buvo didelė jaunų, apsišvietusių vakariečių aistra. Nereikėtų manyti, jog Disraeli teigė, kad Rytai vakariečiams reiškė *vien* karjerą. Rytuose buvo ir yra kultūrų bei tautų, kurių gyvenimas, istorija ir papročiai yra daug sudėtingesni nei jų interpretacija Vakaruose. Ši orientalizmo studija nedaug ką pasako apie tą faktą – ji tik pripažįsta jo egzistavimą. Savo analizėje daugiausia dėmesio skiriu ne santykiui tarp orientalizmo ir Oriento, o vidinei orientalizmo logikai bei jo Oriento sampratai (Rytai kaip karjera), nepaisydamas to, ar ji atitinka „tikrąjį" Orientą, ar ne. Mano galva, Disraeli'o teiginys apie Rytus kaip tik ir atskleidžia tą sukurtą vidinę orientalizmo logiką, tą dėsningą idėjų konfigūraciją kaip svarbiausią dalyką, nusakantį Oriento esmę, o ne tik, anot Wallace'o Stevenso, patį jo egzistavimą.

Antra, idėjos, kultūros ir istorijos negali būti gerai suprastos ar studijuojamos nesuvokiant jų jėgos ar, tiksliau, galios konfigūracijų. Manyti, kad Oriento sukūrimas – ar, kaip aš tai vadinu, jo „orientalizavimas" – buvo natūralus vaizduotės padarinys, yra neteisinga. Santykis tarp Okcidento ir Oriento yra galios, dominavimo, įvairių sudėtingos hegemonijos pakopų santykis, kurį gana tiksliai nusako klasikinės K. M. Panikkaro studijos *Azija ir Vakarų dominavimas* pavadinimas[2]. Orientas buvo orientalizuotas ne vien todėl, kad eilinis XIX amžiaus europietis atrado visuotinai pripažintus jo „orientalinius" bruožus, bet taip pat todėl, kad jį *buvo patogu padaryti* orientalinį. Pavyzdžiui, daug kas nesutinka, kad Flaubert'o susitikimas su egiptiete kurtizane lėmė labai įtakingo Oriento moters tipo atsiradimą; ši moteris niekada nekalbėjo apie save, neatskleidė savo emocijų ar gyvenimo istorijos. *Jis* kalbėjo už ją ir ją reprezentavo. Jis buvo užsienietis, gana turtingas, vyras – būtent šie istoriniai dominavimo faktai leido jam ne tik užvaldyti Kuchuk Hanem fiziškai, bet ir kalbėti už ją bei atskleisti savo skaitytojams, kaip ir kodėl ji buvo „tipiška Oriento moteris". Manau, kad Flaubert'o dominavimas santykiuose su Kuchuk Hanem nebuvo pavienis pavyzdys. Jis vykusiai iliustruoja galios santykį tarp Rytų ir Vakarų ir jo sukurtą diskursą apie Orientą.

[2] K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).

Taip prieiname prie trečiosios išlygos. Jokiu būdu negalima manyti, kad orientalizmo struktūra remiasi vien melu ar mitais, kurie atskleidus tiesą paprasčiausiai išsisklaidytų. Aš manau, kad orientalizmas yra daug vertingesnis kaip euroatlantinės galios Oriento atžvilgiu ženklas nei kaip tikrovę atspindintis diskursas apie Orientą – toks jis skelbiasi esąs savo moksliniu ir akademiniu pavidalu. Vis dėlto svarbiausia gerbti ir stengtis suvokti neabejotiną orientalizmo diskurso patvarumą, glaudžiai integruotą jo galią, jo itin artimus ryšius su vyraujančiomis socialinėmis-ekonominėmis ir politinėmis institucijomis. Šiaip ar taip, bet kokia idėjų sistema, kuri sugebėjo išlikti nepakitusi kaip vertingas žinių šaltinis (akademinėse institucijose, knygose, kongresuose, universitetuose, užsienio reikalų institucijose) nuo Ernesto Renano laikų, XIX a. penktojo dešimtmečio pabaigos, iki mūsų dienų Jungtinėse Amerikos Valstijose, privalo būti kažkas daugiau, svariau ir reikšmingiau nei vien melagysčių rinkinys. Todėl orientalizmas nėra vien lengvabūdiška europietiška Oriento vizija, tai sąmoningai sukurta teorija ir praktika, į kurią daug kartų dėjo dideles materialines investicijas. Šios nuolatinės investicijos padarė orientalizmą, kaip žinių apie Orientą sistemą, visuotinai priimtu filtru, per kurį informacija apie Orientą patenka į vakariečių sąmonę. Tos pačios investicijos paskleidė ir išpopuliarino orientalizmo sukurtus teiginius ir padarė juos visuotinės kultūros dalimi.

Gramsci nubrėžia naudingą analitinę perskyrą tarp pilietinės ir politinės visuomenių: pirmąją sudaro tokios laisva valia sukurtos (ar bent jau racionaliai pasirinktos ir neprievartinės) institucijos, kaip mokyklos, šeimos ir sąjungos, o antrąją – valstybinės institucijos (kariuomenė, policija ir centralizuota biurokratija), kurios valstybėje atlieka tiesioginio dominavimo funkciją. Kultūra, žinoma, skleidžiasi pilietinėje visuomenėje, kur idėjų, institucijų ir asmenų įtaka plinta ne dėl dominavimo, bet, anot Gramsci'o, visų sutikimu. Taigi bet kurioje netotalitarinėje visuomenėje vienos kultūros formos nustelbia kitas ir vienos idėjos tampa įtakingesnės už kitas. Šitokio kultūrinio dominavimo formą Gramsci vadina *hegemonija*, – tai nepakeičiama sąvoka norint suprasti kultūros gyvavimą industriniuose Vakaruose. Ši hegemonija ar, tiksliau, praktinis kultūrinės hegemonijos rezultatas ir suteikia orientalizmui patvarumą ir galią, apie kuriuos aš kalbėjau. Orientalizmui apibūdinti tinka Denyso Hay'aus iškelta Europos – kolektyvinės sąvokos, apibrėžiančios

„mus", europiečius, kaip priešpriešą „kitiems", t. y. neeuropiečiams, – idėja[3]. Iš tiesų galima teigti, jog svarbiausias Europos kultūros komponentas, kuris nulėmė jos hegemoniją pačioje Europoje ir už jos ribų, buvo idėja, kad europiečiai yra pranašesni už visas neeuropietiškas tautas ir kultūras. Be to, egzistuoja ir Europos idėjų apie Orientą hegemonija, – kartojamas Europos pranašumo ir Oriento atsilikimo motyvas, paprastai atmetant galimybę, kad labiau nepriklausomas ar skeptiškesnis mąstytojas gali šiuo klausimu turėti kitokią nuomonę.

Orientalizmo strategija nuolat remiasi šiuo lanksčiu *poziciniu* pranašumu, kuris leidžia vakariečiams dominuoti įvairiuose jų santykiuose su Orientu. O kodėl turėtų būti kitaip, ypač nepaprasto Europos iškilimo laikotarpiu nuo vėlyvojo Renesanso iki šių dienų? Mokslininkai, tyrinėtojai, misionieriai, pirkliai ar kareiviai *galėjo gyventi* Oriente ar mąstyti apie jį patirdami labai menką paties Oriento pasipriešinimą. Bendru Oriento pažinimo pavadinimu ir Vakarų hegemonijos Oriente kontekste XVIII amžiaus pabaigoje atsirado sudėtingas Orientas, tinkamas studijoms universitetuose, parodoms muziejuose, kolonijinių įstaigų rekonstravimui, antropologijos, biologijos, lingvistikos, rasių teorijos ir istorijos teiginių apie žmoniją ir pasaulį teoriniam iliustravimui, ekonominių ir sociologinių raidos, revoliucijos, kultūrinės asmenybės, religinio ir tautinio charakterio teorijų pavyzdžiams. Be to, vaizduote grindžiama Oriento analizė daugiau ar mažiau rėmėsi vien nepriklausoma vakarietiška sąmone, dėl kurios nekvestionuojamos centrinės pozicijos Oriento pasaulis buvo sukurtas pirmiausia remiantis bendromis idėjomis apie tai, kas yra orientalu, o tada vadovaujantis preciziška logika, valdoma ne vien empirinės realybės, bet ir troškimų, paslėptų aistrų, investicijų ir projektų. Galime nurodyti tokius tikrai vertingus mokslinius darbus apie Orientą, kaip Silvestre'o de Sacy *Chrestomathie arabe* ar Edwardo Williamo Lane'o *Šiuolaikinių egiptiečių papročių ir tradicijų aprašymas* (*Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*), tačiau kartu turime pažymėti, kad Renano ir Gobineau rasinės idėjos kilo iš to paties impulso kaip ir daugybė Viktorijos

[3] Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea, 2nd ed.* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

laikų pornografinių romanų (žr. Steveno Marcuso pateiktą *Gašlaus turko (The Lustful Turk)* analizę[4]).

Ir vis dėlto būtina savęs dar kartą paklausti, kas orientalizme yra svarbiausia: ar bendra idėjų sistema, atsispindinti daugybėje tekstų, – idėjų, kurios nenuneigiamai yra persunktos Europos pranašumo, įvairiausių tipų rasizmo, imperializmo bei panašių doktrinų ir dogmatiško požiūrio į Orientą kaip į tam tikrą idealią ir nesikeičiančią abstrakciją, ar labiau įvairialypiai darbai, sukurti nesuskaičiuojamos daugybės individualių rašytojų, kurių tekstus reikėtų analizuoti kaip atskirų asmenų pastangas reprezentuoti Orientą. Šios dvi alternatyvos – bendra ir individuali – iš esmės atspindi du požiūrius į tą pačią medžiagą. Abiem atvejais susidurtume su tokiais šios srities pradininkais kaip Williamas Jonesas ir tokiais žymiais rašytojais kaip Nervalis bei Flaubert'as. O kodėl negalima pasitelkti abiejų požiūrių drauge arba paeiliui? Argi nėra akivaizdaus pavojaus analizuojant iškraipyti medžiagą (būtent taip, kaip akademinis orientalizmas visada buvo linkęs daryti), jei sistemiškai laikysimės pernelyg bendro arba itin siauro požiūrio?

Baiminuosi dviejų dalykų – iškraipymo ir netikslumo, ypač netikslumo, atsirandančio dėl per daug dogmatiškų apibendrinimų ar dėl per daug pozityvistinio nugrimzdimo į detales. Siekdamas išvengti šių problemų, stengiausi atsižvelgti į tris pagrindinius mano meto realybės aspektus, mano galva, leidžiančius įveikti minėtus metodologinius ar su požiūriu susijusius keblumus, dėl kurių pirmuoju atveju rizikuočiau nuklysti į šiurkščią polemiką tokiame abstrakčiame analizės lygmenyje, kad ji taptų bevertė, o antruoju atveju įklimpčiau į itin detalius ir atomizuotus tyrinėjimus, kurie atitrauktų mūsų dėmesį nuo bendrų galios schemų, labai reikšmingų šiai sričiai ir suteikiančių jai ypatingą vidinį rišlumą. Tad kaip išskirti individualumą ir suderinti jį su jo intelektualiniu, tačiau jokiu būdu ne pasyviu ar grynai diktatorišku, bendru ir hegemonišku kontekstu?

[4] Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), p. 200–219.

III

Privalau paaiškinti ir trumpai aptarti tris minėtus mano meto realybės aspektus, kad taptų akivaizdu, kaip buvau paskatintas pasirinkti būtent tokią tyrinėjimų ir rašymo kryptį.

1. *Grynojo ir politinio pažinimo perskyra.* Labai lengva teigti, kad Shakespeare'o ar Wordsworthо studijos neturi politinio turinio, o šiuolaikinės Kinijos ar Sovietų Sąjungos tyrinėjimas yra politiškai angažuotas. Mano paties formalus profesinis žymuo yra „humanitaras". Šis pavadinimas rodo, kad mano sritis yra humanitariniai mokslai, todėl mažai tikėtina, kad mano darbas šioje srityje gali turėti ką nors bendra su politika. Žinoma, šitaip pateikti terminus ir etiketes yra šiurkštoka, tačiau toks požiūris yra gana plačiai paplitęs. Viena priežastis teigti, jog humanitaras, kuris rašo apie Wordsworthą, ar redaktorius, kuris specializuojasi Keatso kūryboje, nėra susiję su jokiais politiniais dalykais, yra tai, kad jų veikla, regis, neturi jokių tiesioginių politinių pasekmių kasdieniame gyvenime. Mokslininkas, kurio tyrimų sritis yra sovietinė ekonomika, dirba smarkiai politizuotoje srityje, kuria labai domisi vyriausybė; tokio mokslininko darbai – studijos ar projektai – sulauks politikos formuotojų, vyriausybės pareigūnų, institucionalizuotų ekonomistų, slaptųjų tarnybų ekspertų dėmesio. Skirtumą tarp humanitarų ir asmenų, kurių darbas turi politinių pasekmių ar politinę reikšmę, galima išplėsti pridūrus, kad pirmųjų ideologiniai įsitikinimai daro atsitiktinę įtaką politikai (nors galbūt yra svarbūs kolegoms, dirbantiems toje pačioje srityje, kurie gali nepritarti stalinizmui, fašizmui ar nevaržomam liberalizmui), o antrųjų ideologija yra tiesiogiai įausta į jų sritis – iš tiesų ekonomika, politologija ir sociologija šiuolaikinėse akademinėse institucijose yra ideologizuoti mokslai ir jų „politiškumas"nekvestionuojamas.

Tačiau esminis šiuolaikinių Vakarų (kalbu pirmiausia apie Jungtines Amerikos Valstijas) pažinimo tradicijos trūkumas yra tas, kad pažinimas privalo būti nepolitiškas, t. y. mokslinis, akademiškas, objektyvus, pakilęs aukščiau šališko ar siauro doktriniško požiūrio. Galbūt teoriškai tokia nuostata atrodo teisinga, tačiau praktika rodo, kad iš tiesų viskas yra kur kas sudėtingiau. Niekas dar nesukūrė metodo, kuris padėtų mokslininkui atsiriboti nuo gyvenimo aplinkybių ir nuo fakto, kad jis – sąmoningai ar nesąmoningai – atstovauja tam tikrai socialinei grupei, įsitikinimų sistemai, socialinei padėčiai, yra tam

tikros visuomenės narys. Šios aplinkybės neišvengiamai daro įtaką jo profesiniam darbui, nors, savaime suprantama, jo tyrinėjimai ir jų rezultatai siekia bent iš dalies išsivaduoti nuo šių šiurkščios kasdienės realybės kliūčių ir apribojimų. Juk yra toks dalykas kaip pažinimas, kuris yra mažiau šališkas nei jį kuriantis individas, įklimpęs į painias ir trikdančias gyvenimo aplinkybes. Ir vis dėlto toks pažinimas nebūtinai yra nepolitiškas.

Ar diskusijos apie literatūrą arba klasikinę filologiją turi tiesioginę ar netiesioginę politinę reikšmę – tai labai platus klausimas, į kurį išsamiau mėginau atsakyti kitur[5]. Šioje studijoje noriu parodyti, kaip bendras liberalus sutarimas, kad „tikrasis" pažinimas yra iš esmės nepolitiškas (ir atvirkščiai, kad perdėm politizuotas pažinimas nėra „tikras"), paslepia griežtai organizuotas, nors nelengvai užčiuopiamas politines aplinkybes, kuriomis tas pažinimas gimsta. Šiandien, kai būdvardis „politizuotas" yra vartojamas kaip etiketė siekiant diskredituoti kokį nors darbą dėl to, kad šis išdrįso pažeisti apsimestinio nepolitiško objektyvumo protokolą, nelengva tai suprasti. Pirmiausia, galime teigti, kad pilietinė visuomenė pripažįsta įvairių mokslo sričių politinės svarbos gradaciją. Tam tikros srities politinė svarba iš dalies priklauso nuo to, ar ją galima tiesiogiai išversti į ekonomikos kalbą, tačiau dar dažniau ją lemia tos srities artimumas politinėje visuomenėje įtakingiems galios šaltiniams. Taigi ekonominę studiją apie sovietų sistemos energetinius išteklius ir jų įtaką karinei galiai greičiausiai užsakytų Gynybos departamentas, ir todėl ši studija turėtų tokią politinę svarbą, kokios neįstengtų įgyti Tolstojaus ankstyvųjų kūrinių analizė, iš dalies finansuojama kokio nors fondo. Tačiau net jei vienus tyrimus atliktų itin konservatyvus ekonomistas, o kitus – radikalus literatūros istorikas, abu darbai laikomi susijusiais, nes jie priklauso sričiai, kurią pilietinė visuomenė vadina Rusijos studijomis. Taigi „Rusija" kaip bendras tyrimų objektas įgyja politinę pirmenybę prieš tokias tikslines perskyras kaip „ekonomika" ir „literatūros istorija", kadangi, pasak Gramsci'o, politinė visuomenė įsiskverbia į tokias pilietinės visuomenės sritis kaip mokslai ir suteikia joms tam tikrą reikšmę, tiesiogiai atspindinčią jos interesus.

[5] Žr. mano knygą *Criticism Between Culture and System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), kuri bus netrukus išleista.

Nenorėčiau toliau plėtoti šių teiginių remdamasis vien abstrakčia teorija. Mano interpretacijai vertę ir patikimumą gali suteikti specifiniai pavyzdžiai, panašiai kaip, pavyzdžiui, Noamas Chomsky analizavo esminį ryšį tarp Vietnamo karo ir objektyvaus mokslo idėjos panaudojimo siekiant paslėpti valstybės finansuojamus karinius tyrimus[6]. Kadangi Britanija, Prancūzija ir pastaruoju metu Jungtinės Amerikos Valstijos yra imperinės valstybės, visada, kai kalbama apie dalykus, susijusius su jų imperialistiniais interesais užsienyje, jų politinės visuomenės perteikia pilietinėms visuomenėms ypatingo aktualumo pojūtį – tai panašu į tiesioginę politinę indoktrinaciją. Tikriausiai sunku būtų paneigti, kad, pavyzdžiui, anglas, XIX amžiaus pabaigoje domėjęsis Indija ar Egiptu, matė šias šalis pirmiausia kaip Britanijos kolonijas. Tačiau tai, atrodo, nebūtinai reiškia, jog visos akademinės žinios apie Indiją ar Egiptą yra paženklintos to svarbaus politinio fakto, – ir vis dėlto *būtent tai aš teigiu* šioje orientalizmo studijoje. Juk jei pripažinsime, kad joks pažinimo rezultatas humanitariniuose moksluose negali ignoruoti ar atmesti autoriaus, kaip subjekto, sąsajos su jį supančiomis aplinkybėmis, teks pripažinti ir tai, kad europietis ar amerikietis, studijuojantis Orientą, negali išsižadėti svarbiausių *savo* realybės aspektų – to, kad jis susiduria su Orientu pirmiausia kaip europietis ar amerikietis ir tik po to kaip asmuo. O būti europiečiu ar amerikiečiu tokioje situacijoje jokiu būdu nėra nereikšmingas faktas. Tai reiškė ir reiškia suvokti, nors ir miglotai, priklausymą galios struktūrai, turinčiai konkrečių interesų Oriente, ir – tai dar svarbiau – priklausymą regionui, turinčiam aiškią kišimosi į Orientą istoriją beveik nuo Homero laikų.

Šitaip pateiktos, šios politinės aktualijos atrodo vis dar per daug miglotos ir abstrakčios, kad būtų iš tiesų įdomios. Galima su jomis sutikti nebūtinai pritariant, kad jos buvo labai svarbios, pavyzdžiui, Flaubert'ui, kai jis rašė *Salammbô*, ar H. A. R. Gibbui, kai jis rašė *Šiuolaikines islamo kryptis* (*Modern Trends in Islam*). Bėda ta, kad yra per didelis atotrūkis tarp mano apibūdinto svarbaus, dominuojančio fakto ir kasdienio gyvenimo detalių, formuojančių literatūrinio ar mokslinio darbo pavidalą rašymo

[6] Daugiausia savo knygose: *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969) ir *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).

procese. Tačiau jei iš pat pradžių atmesime idėją, kad galima mechaniškai ir deterministiškai panaudoti tokius „didelius" faktus kaip imperijos dominavimas analizuojant tokius sudėtingus reiškinius kaip kultūra ir idėjos, mūsų studija taps įdomesnė. Nors akivaizdūs istoriniai liudijimai, kuriuos čia pateikiau, rodo, kad Europos, o vėliau ir Amerikos interesai Oriente buvo politiniai, mano manymu, būtent kultūra sukūrė tuos interesus. Dinamiškai veikdama kartu su šiurkščiomis politinėmis, ekonominėmis ir karinėmis priežastimis, ji padarė Orientą ta įvairialype ir sudėtinga vieta, kokia ji atsispindi srityje, kurią aš vadinu orientalizmu.

Todėl orientalizmas nėra vien politinė tema ar studijų sritis, kurią pasyviai atspindi kultūra, mokslo darbai ar institucijos. Jis nėra ir didžiulis, pasklidęs tekstų apie Orientą rinkinys. Orientalizmas nereprezentuoja ir neišreiškia kokio nors niekšiško imperialistinio „Vakarų" sąmokslo kontroliuoti „Oriento" pasaulį. Orientalizmas veikiau yra geopolitinio sąmoningumo *sklaida* literatūriniuose, moksliniuose, ekonominiuose, sociologiniuose, istoriniuose ir filologiniuose tekstuose. Jis *plėtoja* ne tik elementarią geografinę perskyrą (pasaulis yra sudarytas iš dviejų nelygių dalių – Oriento ir Okcidento), bet ir daugybę „interesų", kurie tokiomis priemonėmis kaip moksliniai atradimai, filologinės rekonstrukcijos, psichologinė analizė, kraštovaizdžio ir sociologiniai aprašymai ne tik kuria, bet ir palaiko šią perskyrą. Orientalizmas veikiau *yra troškimas* ar *intencija* (o ne jų išraiška) suprasti ir tam tikrais atvejais kontroliuoti akivaizdžiai kitokį (ar alternatyvų ir nepažįstamą) pasaulį, manipuliuoti juo ar net inkorporuoti jį. Svarbiausia, tai yra diskursas, kuris jokiu būdu nėra tiesiogiai susijęs su akivaizdžiomis politinės galios struktūromis. Jis yra kuriamas ir egzistuoja nelygiaverčiuose mainuose su įvairiausiais galios tipais ir iš dalies yra formuojamas santykio su politine galia (pvz., kolonijinės ar imperinės valdžios aparatu), intelektualine galia (pvz., tokiais įtakingais mokslais kaip lyginamoji kalbotyra, anatomija ar bet kurie šiuolaikiniai politiniai mokslai), kultūros galia (pvz., skonio, tekstų, vertybių kanonais), moraline galia (pvz., supratimu apie tai, ką „mes" darome ir ko „jie" negali daryti ar suprasti kaip „mes"). Iš tiesų aš teigiu, kad orientalizmas *yra* gana svarbus šiuolaikinės politinės ir intelektualinės kultūros aspektas (o ne paprasčiausiai reprezentuoja jį), ir būtent todėl jis labiau atskleidžia ne Orientą, o „mūsų" pasaulį.

Kadangi orientalizmas yra kultūrinis ir politinis faktas, jis egzistuoja ne archyviniame vakuume, – priešingai, galima parodyti, kad apie Orientą mąstoma ir kalbama ar net su juo elgiamasi vadovaujantis aiškiomis, intelektualiai užčiuopiamomis gairėmis ir nenukrypstant nuo jų. Čia taip pat yra daug niuansų ir subtilybių, primenančių sąveiką tarp plačiai aprėpiančių superstruktūrinių veiksnių ir kompozicijos elementų bei tekstualumo faktų. Dauguma humanitarų, manau, visiškai pritaria teiginiui, kad tekstai egzistuoja kontekstuose, kad yra toks dalykas kaip intertekstualumas, kad konvencijų, pirmtakų, retorinių stilių įtaka riboja tai, ką Walteris Benjaminas pavadino „kūrybingo asmens išnaudojimu ... „kūrybingumo" principo vardan", kai manoma, jog poetas pats savaime, remdamasis vien savo protu, sukuria kūrinį[7]. Tačiau nenoriai pripažįstama, kad tokią pačią įtaką kūrėjui daro ir politiniai, instituciniai bei ideologiniai veiksniai. Bet kuris humanitaras pritars, jog analizuojant Balzaco kūrinius gana svarbu žinoti, kad jo *Comédie humaine* turėjo įtakos konfliktas tarp Geoffroy Saint-Hilaire'o ir Cuvier, tačiau kažkodėl manoma, jog faktas, kad panašią įtaką Balzacui darė ir giliai reakcingas monarchizmas, mažiau vertas rimtos analizės, nes esą gali sumenkinti jo literatūrinį „genijų". Kaip primygtinai parodė Harry Brackenas, panašiai yra ir filosofų diskusijose apie Locke'ą, Hume'ą ir empirizmą, kur neatsižvelgiama į tai, kad šių klasikų darbuose yra akivaizdus ryšys tarp jų „filosofinių" doktrinų ir rasių teorijos, vergijos pateisinimo arba argumentų, remiančių kolonijinę eksploataciją[8]. Tai gana dažnai naudojama strategija, kurią pasitelkęs šiuolaikinis mokslas saugo savo tyrumą.

Tikriausiai teisinga sakyti, kad dauguma pastangų murdyti kultūros veidą į politikos purvą yra šiurkščiai ikonoklastinės. Greičiausiai yra teisūs manantys, kad socialinė literatūros interpretacija mano paties srityje paprasčiausiai nesugebėjo vytis didžiulės techninės pažangos, kuri įvyko detaliojoje teksto analizėje. Tačiau neįmanoma nepastebėti, kad literatūros studijos apskritai ir ypač amerikiečių teoretikai marksistai vengė rimtų pastangų užpildyti spragą tarp superstruktūrinių ir bazinių lygmenų literatūrinių ir istorinių studijų srityje. Esu net teigęs,

[7] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.

[8] Harry Bracken, „Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81–96.

kad literatūros ir kultūros elitas apskritai paskelbė rimtas imperializmo ir kultūros studijas esant už jų interesų ribų[9]. Orientalizmas kaip tik ir kelia šį klausimą, t. y. skatina suvokti, kad politinis imperializmas valdo visą studijų sritį, vaizduotę ir akademines institucijas. Kitaip tariant, jis yra neišvengiamas tiek intelektualiai, tiek istoriškai. Tačiau visada galima pasinaudoti išsigelbėjimą žadančiu teiginiu, kad, pavyzdžiui, literatūros specialistas ir filosofas specializuojasi literatūroje ir filosofijoje, o ne analizuoja politiką ar ideologiją. Kitaip sakant, šis specializacijos argumentas gali gana veiksmingai užgožti platesnę ir, mano nuomone, intelektualiai reikšmingesnę perspektyvą.

Kalbant apie imperializmą ir kultūrą (ar orientalizmą), mano galva, galima pateikti paprastą dvinarį atsakymą. Pirmiausia, beveik kiekvienas XIX amžiaus rašytojas (beje, tai tinka ir ankstesnių laikotarpių rašytojams) puikiausiai suvokė imperijos egzistavimo faktą. Ši tema nėra gerai išplėtota, tačiau šiuolaikinis karalienės Viktorijos laikų specialistas netruktų pripažinti, kad tokie liberalios kultūros herojai, kaip Johnas Stuartas Millis, Arnoldas, Carlyle'is, Newmanas, Macaulay, Ruskinas, George Eliot ir net Dickensas, turėjo aiškius požiūrius į rasę ir imperializmą, kuriuos galima lengvai užčiuopti jų tekstuose. Taigi net specialistas privalo pripažinti, jog, pavyzdžiui, Millis savo veikaluose *Apie laisvę* (*On Liberty*) ir *Atstovaujamoji valdžia* (*Representative Government*) aiškiai pasakė, kad juose išdėstytos jo pažiūros negali būti pritaikytos Indijai (nereikia pamiršti, kad jis ilgą laiką buvo Indijos reikalų ministerijos tarnautojas), nes indų civilizacija, o gal net ir rasė yra žemesnės. Šioje knygoje parodysiu, kad panašų paradoksą galima rasti ir Marxo raštuose. Antra, manyti, kad politika imperializmo forma daro įtaką literatūros, mokslinių tekstų, socialinės teorijos ir istorinių darbų kūrimui, jokiu būdu nereiškia teigti, kad dėl šios priežasties kultūra yra menkavertis ar žemesnis dalykas. Priešingai, aš manau, kad galima geriau suvokti tokių veiklių hegemoninių sistemų kaip kultūra gyvybingumą ir ilgaamžiškumą, kai suprantame, kad jų vidiniai rašytojų ir mąstytojų suvaržymai buvo *produktyvūs*, o ne vienpusiškai slopinantys. Būtent šią idėją siekė pailiustruoti skirtingais būdais Gramsci, Foucault ir Raymondas Williamsas. Vos vienas ar du

[9] Interviu, publikuotas leidinyje: *Diacritics* 6, no. 3 (Fall 1976): 38.

puslapiai apie imperijos galimybes iš Williamso studijos *Ilgalaikė revoliucija* mums daugiau pasako apie XIX amžiaus kultūros turtingumą nei gausybė hermetinės tekstinės analizės tomų[10].

Todėl aš analizuoju orientalizmą kaip dinamišką atskirų autorių ir plačių politinių interesų, suformuotų trijų didžiųjų imperijų – Britanijos, Prancūzijos ir Amerikos, kurių intelektualinėje ir vaizduotės teritorijoje gimė literatūros kūriniai, sąveiką. Mane, kaip mokslininką, labiausiai domina ne didelės politinės tiesos, bet detalės. Juk tokių rašytojų kaip Lane'as, Flaubert'as ar Renanas darbai mus sudomina ne (jiems) nepaneigiama tiesa, kad Okcidento žmonės yra pranašesni už Oriento žmones, o subtiliai išrutuliotomis ir niuansuotomis kruopščių tyrimų labai plačioje šios tiesos atvertoje erdvėje detalėmis, kurias jie pasitelkia kaip įrodymus savo teiginiams pagrįsti. Norint suvokti, ką turiu omenyje, tereikia prisiminti, kad Lane'o veikalas *Šiuolaikinių egiptiečių papročiai ir tradicijos* laikomas klasikine istorine ir antropologine studija ne todėl, kad jis tiesmukai teigia rasinį pranašumą, o dėl savo stiliaus ir nepaprastai įžvalgių ir puikių detalių.

Taigi orientalizmas kelia tokius politinius klausimus: kokios kitos intelektualinės, estetinės, mokslinės ir kultūrinės priemonės buvo pasitelktos kuriant tokią imperialistinę tradiciją kaip orientalizmas? Kaip filologija, leksikografija, istorija, biologija, politinė ir ekonominė teorija, grožinė literatūra ir poezija ėmė tarnauti aiškiai imperialistiniam orientalizmo požiūriui į pasaulį? Kokie pasikeitimai, moduliacijos, niuansų kaita, netgi revoliucijos vyksta orientalizme? Kokia yra originalumo, tęstinumo, individualumo reikšmė šiame kontekste? Kaip orientalizmas perteikia ar atkuria save keliaudamas iš vienos epochos į kitą? Kitaip tariant, ar kultūrinį, istorinį orientalizmo fenomeną galima suvokti ne vien kaip gryną loginę schemą, o kaip tam tikrą *valingą žmogaus veiklą* su visu jos istoriniu sudėtingumu, detalėmis ir verte, kartu neišleidžiant iš akių kultūrinio darbo, politinių tendencijų, valstybės ir konkrečių dominavimo realijų sąsajų? Keldama šiuos klausimus, humanitarinė studija gali rimtai analizuoti politiką *ir* kultūrą. Tačiau tai nereiškia, kad tokia studija sukuria griežtą taisyklę, apibrėžiančią pažinimo ir politikos santykį. Aš manau,

[10] Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), p. 66–67.

kad kiekviena humanitarinė analizė privalo apibūdinti šio santykio esmę specifiniame savo tyrimų, jų objekto ir istorinių aplinkybių kontekste.

2. *Metodologijos klausimas*. Anksčiau išleistoje knygoje išsamiai aptariau, kaip metodologiškai svarbu humanitarinių mokslų studijai rasti ir suformuluoti pirmąjį žingsnį, išeities tašką, pradinį principą[11]. Svarbiausias atradimas, kurį įsisąmoninau ir siekiau pademonstruoti, buvo tas, kad nėra tokio dalyko kaip akivaizdus, lengvai prieinamas išeities taškas, – kiekvienam projektui reikia sukurti tokią pradžią, kuri sudarytų pagrindą tam, kas iš jos išplaukia. Kaip nelengva tai padaryti, pats akivaizdžiausiai patyriau šioje orientalizmo studijoje ir nežinau, ar man pavyko. Pradžios idėja, pradžios aktas būtinai apima ir ribų nubrėžimą, – nuo didžiulės medžiagos masės atskiriama tam tikra jos dalis, kuri turi tapti išeities tašku – pradžia. Tekstų tyrinėtojui vienas tokių įžanginio apsiribojimo būdų yra Louis Althusserio *problematikos* idėja, t. y. tam tikras apibrėžtas teksto ar tekstų grupės vientisumas, kurį sukuria analizė[12]. Tačiau orientalizmo atveju (skirtingai nuo Marxo tekstų, kuriuos tyrinėja Althusseris) sudėtinga ne tik rasti išeities tašką ar suformuluoti problematiką, bet ir nustatyti, kurie tekstai, autoriai ar laikotarpiai labiausiai tinka tokiai studijai.

Man atrodė kvaila rašyti enciklopedinę ir naratyvinę orientalizmo istoriją pirmiausia todėl, kad jei vadovaučiausi „europietiškosios Oriento sampratos“ principu, greičiausiai nebūtų įmanoma aprėpti medžiagos, kurią tektų analizuoti. Antra, pats naratyvinis modelis neatitiko mano deskriptyvinių ir politinių interesų. Trečia, tokios knygos kaip Raymond'o Schwabo *La Renaissance orientale*, Johanno Fücko *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* ir neseniai pasirodžiusi Dorothee Metlitzki knyga *Arabijos tema viduramžių Anglijoje*[13] yra enciklopediniai darbai apie tam tikrus Europos ir Oriento susidūrimo aspektus, todėl kritiko darbas mano jau apibūdintame bendrame politiniame ir intelektualiniame kontekste privalo būti kitoks.

[11] Žr. mano knygą *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

[12] Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), p. 65–67.

[13] Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig : Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).

Teko atmesti daugybę medžiagos, kad ją būtų galima aprėpti ir valdyti, ir – dar svarbiau – atrinktoje tekstų grupėje reikėjo sukurti kažką panašaus į intelektualinę struktūrą, kartu vengiant aklai vadovautis vien chronologiniu eiliškumu. Todėl mano išeities taškas buvo bendra britų, prancūzų ir amerikiečių patirtis Oriente, taip pat istorinis ir intelektualinis tos patirties pagrindas, jos ypatybės ir pobūdis. Dėl priežasčių, kurias dabar aptarsiu, apribojau šią ir taip ribotą (ir vis dėlto nepaprastai didelę) klausimų grupę anglų, prancūzų ir amerikiečių santykiu su arabais ir islamu, kuris beveik tūkstantį metų reprezentavo Orientą. Šitaip atskyriau didelę Oriento dalį – Indiją, Japoniją, Kiniją ir kitus Tolimųjų Rytų regionus. Jų neįtraukiau į studiją ne todėl, kad šie regionai nebuvo svarbūs (be abejo, jie svarbūs), o todėl, kad galima aptarti Europos santykį su Artimaisiais Rytais ar islamu atskirai nuo santykio su Tolimaisiais Rytais. Vis dėlto tam tikrais bendro Europos domėjimosi Rytais istorijos momentais atskiros Oriento dalys, tokios kaip Egiptas, Sirija ir Arabija, negali būti aptariamos kartu neanalizuojant Europos skverbimosi į tolimesnius jo regionus, iš kurių svarbiausi yra Persija ir Indija. Kalbant apie XVIII ir XIX amžių Britaniją, svarbu atkreipti dėmesį į ryšį tarp Egipto ir Indijos, taip pat į Prancūzijos vaidmenį siekiant iššifruoti Zendavestą, Paryžiaus kaip sanskrito studijų centro dominavimą pirmajame XIX amžiaus dešimtmetyje ir faktą, kad Napoleono susidomėjimas Orientu priklausė nuo to, kaip jis suprato Britanijos vaidmenį Indijoje. Visi šie interesai Tolimuosiuose Rytuose darė tiesioginę įtaką prancūzų domėjimuisi Artimaisiais Rytais, islamu ir arabais.

Britanija ir Prancūzija dominavo rytiniame Viduržemio jūros regione maždaug nuo XVII amžiaus pabaigos. Tačiau mano pateiktas jų sistemingo domėjimosi šiuo regionu ir dominavimo jame aptarimas neatskleidžia a) svarbių Vokietijos, Italijos, Rusijos, Ispanijos ir Portugalijos indėlių į orientalizmą ir b) fakto, kad vienas iš svarbių impulsų studijuoti Orientą XVIII amžiuje buvo perversmas Biblijos studijų srityje, inicijuotas tokių skirtingų ir įdomių novatorių kaip vyskupas Lowthas, Eichhornas, Herderis ir Michaelis. Turėjau sutelkti dėmesį pirmiausia į britų ir prancūzų, o vėliau į amerikiečių medžiagą, nes atrodė nenuginčijama, kad Britanija ir Prancūzija ne tik pirmosios atsidūrė Oriente ir inicijavo Oriento studijas, bet ir išsilaikė šiose priešakinėse pozicijose sukūrusios du didžiausius kolonijinius tinklus, egzistavusius istorijoje

iki XX amžiaus. Amerika po Antrojo pasaulinio karo susidomėjo tomis Oriento dalimis (manau, gana sąmoningai), kurias jau buvo ištyrusios dvi ankstesnės galingos Europos valstybės. Vis dėlto manau, kad britų, prancūzų ir amerikiečių tekstų apie Orientą kokybė, sistemiškumas ir gausa suteikia jiems pirmenybę prieš neabejotinai nepaprastai reikšmingus darbus, parašytus Vokietijoje, Italijoje, Rusijoje ir kitur. Be to, pirmieji svarbūs Oriento tyrimai buvo atlikti Britanijoje ir Prancūzijoje, o tik tada juos ėmėsi plėtoti vokiečiai. Pavyzdžiui, Silvestre'as de Sacy buvo ne tik pirmasis naujųjų laikų institucionalizuotas europietis orientalistas, analizavęs islamą, arabų literatūrą, drūzų religiją ir Sasanidų Persiją, – jis taip pat buvo Champolliono ir Franzo Boppo mokytojas ir vokiečių lyginamosios kalbotyros pradininkas. Panašų pradininkų vaidmenį ir su tuo susijusią garbę galima priskirti Williamui Jonesui ir Edwardui Williamui Lane'ui.

Antra, – ir tai visiškai kompensuoja mano orientalizmo studijos trūkumus, – neseniai pasirodė svarbūs darbai apie šiuolaikinio orientalizmo ištakas Biblijos studijų srityje. Geriausia ir naudingiausia šia prasme yra įspūdinga E. S. Shafferio studija *„Kubla Khan" ir Jeruzalės žlugimas*[14]. Tai esminė romantizmo ištakų ir intelektualinių veiksnių, padariusių stiprią įtaką Coleridge'o, Browningo ir George Eliot kūrybai, analizė, kuri tam tikra prasme plėtoja Schwabo pateiktas paradigmas, – remdamasis atitinkamos medžiagos, rastos vokiečių Biblijos tyrinėtojų darbuose, analize, Shafferis įžvalgiai ir įdomiai perskaito trijų žymiausių anglų rašytojų tekstus. Tačiau jo studija neatskleidžia tam tikros politinės ir ideologinės perspektyvos, kurią Oriento temai suteikė mane ypač dominantys anglų ir prancūzų rašytojai. Kitaip nei Shafferis, aš bandau interpretuoti tolesnį akademinio ir literatūrinio orientalizmo vystymąsi taip, kad, viena, išryškinčiau santykį tarp anglų ir prancūzų orientalizmo ir, antra, parodyčiau akivaizdžiai kolonijinio imperializmo stiprėjimą. Be to, siekiu parodyti, kaip šiuos ankstesnius reiškinius po Antrojo pasaulinio karo daugiau ar mažiau atkūrė Amerikos orientalizmas.

[14] E. S. Shaffer, *"Kubla Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Tačiau vienas mano studijos aspektas gali suklaidinti. Išskyrus atsitiktines pastabas, aš išsamiai netyrinėju vokiškojo orientalizmo vystymosi po ankstyvojo laikotarpio, kuriuo dominavo Sacy. Bet kuris darbas, siekiantis suvokti akademinį orientalizmą ir skiriantis mažai dėmesio tokiems mokslininkams kaip Steinthalis, Mülleris, Beckeris, Goldziheris, Brockelmannas, Nöldeke (paminėjau tik keletą), privalo sulaukti priekaištų, ir aš atvirai juos sau pareiškiu. Ypač gailiuosi neskyręs daugiau dėmesio didžiuliam moksliniam prestižui, kurį iki XIX amžiaus vidurio įgijo Vokietijos mokslo pasiekimai. Būtent dėl jų nepaisymo George Eliot pasmerkė britų mokslininkų uždarumą. Turiu galvoje nepamirštamą Eliot sukurtą pono Kasobono portretą romane *Middlemarch*. Anot jauno Kasobono pusbrolio Vilio Ladislo, viena iš priežasčių, kodėl Kasobonas negali užbaigti savo „Visų mitologijų rakto", yra ta, kad jis nėra skaitęs vokiečių mokslininkų darbų. Mat Kasobonas ne tik pasirinko temą, kuri „kinta kaip chemija – nauji atradimai nuolatos kuria naujas perspektyvas", bet ir dirba darbą, primenantį Paracelso neigimą, nes „kaip žinoma, jis juk nėra orientalistas"[15].

Eliot neklydo manydama, kad maždaug iki 1830 metų – kaip tik tuo metu ir vyksta *Middlemarch* veiksmas – Vokietijos mokslas pirmavo Europoje. Tačiau per pirmuosius du XIX amžiaus trečdalius Vokietijos moksle nebuvo glaudaus ryšio tarp orientalistų ir ilgalaikio, nuolatinio *tautinio* domėjimosi Orientu. Vokietija niekuo negalėjo prilygti Anglijai ir Prancūzijai, įsitvirtinusioms Indijoje, Levante ir Šiaurės Afrikoje. Be to, vokiškasis Orientas buvo beveik išimtinai akademinis ar bent jau klasikinis – jis tapo lyrikos, fantazijų ir net romanų tema, tačiau niekada nevirto tokia tikrove, kaip Egiptas ir Sirija Chateaubriand'ui, Lane'ui, Lamartine'ui, Burtonui, Disraeli'ui ar Nervaliui. Gana svarbu tai, kad dviejų garsiausių vokiečių darbų apie Orientą, Goethe's *Westöstlicher Diwan* ir Friedricho Schlegelio *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, pagrindą sudarė pirmuoju atveju – kelionė Reinu, antruoju – valandos, praleistos Paryžiaus bibliotekose. Vokietijos orientalizmo tyrinėjimai išplėtojo ir patobulino analizės metodus, taikomus tekstams, mitams, idėjoms ir kalboms, kurias kuo kruopščiausiai Oriente surinko imperinės Britanija ir Prancūzija.

[15] George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 164.

Tačiau vokiečių orientalizmą su anglų, prancūzų, o vėliau amerikiečių orientalizmu siejo tam tikra intelektualinė galia Oriento atžvilgiu Vakarų kultūros kontekste. Kiekviena orientalizmo analizė privalo skirti daug dėmesio šiai galiai, todėl ir aš ją atidžiai tyrinėsiu. Jau pats terminas *orientalizmas* žymi rimtą, giliai reflektyvų tyrinėjimo stilių. Vartodamas jį apibūdinti šiuolaikiniams Amerikos socialinių mokslų atstovams (kadangi jie savęs nevadina orientalistais, manoji šio termino vartosena yra neįprasta), noriu atkreipti dėmesį į tai, kaip Viduriniųjų Rytų ekspertai vis dar gali pasinaudoti orientalizmo intelektualinės padėties XIX amžiaus Europoje palikimu.

Galia nėra paslaptingas ar natūralus reiškinys. Ji yra formuojama, perteikiama, skleidžiama, panaudojama kaip priemonė, paremiama argumentais. Ji įgyja reputaciją, formuoja skonio ir vertės kanonus; ji faktiškai neatskiriama nuo tam tikrų idėjų, kurias ji aukština kaip teisingas, nuo tradicijų, požiūrių, vertinimų, kuriuos pati formuoja, skleidžia ir atkuria. Svarbiausia, galią galima, netgi būtina analizuoti. Visus minėtus galios bruožus galima priskirti orientalizmui, todėl didesniąją šios studijos dalį skiriu galios vaidmeniui orientalizmo istorijoje ir asmenims, kurie darė įtaką orientalizmui.

Mano pagrindines metodologines priemones galiai studijuoti galima pavadinti *strategine pozicija* – tai yra autoriaus pozicijos tekste Oriento medžiagos, apie kurią jis rašo, atžvilgiu apibūdinimas, ir *strategine struktūra* – tai yra sąveikos tarp tekstų analizės būdas ir būdas, kuriuo tam tikros tekstų grupės, tipai, netgi žanrai gausėja, įgyja svarumą, referentinę galią tarpusavyje, o tada ir kultūroje apskritai. Aš vartoju strategijos terminą siekdamas pažymėti problemą, su kuria susiduria kiekvienas rašantis apie Orientą: kaip jį užčiuopti, rasti analizės perspektyvą, kaip nepasiduoti ir nesuglumti jo didingumo, apimties, jo pribloškiančių mastų akivaizdoje. Kiekvienas rašantis apie Orientą turi nustatyti savo poziciją jo atžvilgiu. Ši pozicija, realizuota tekste, lemia naratyvo toną, autoriaus kuriamos struktūros tipą, vaizdinius, temas, tekste pasikartojančius motyvus, t. y. visus tuos elementus, kuriais sąmoningai siekiama daryti įtaką skaitytojui, apibrėžti Orientą ir galiausiai reprezentuoti jį ar kalbėti jo vardu. Tačiau tai vyksta ne abstrakcijų lygmenyje. Kiekvienas rašantis apie Orientą (tai pasakytina net apie Homerą) remiasi tam tikra tradicija, t. y. jau egzistuojančiomis žiniomis apie Orientą, kuriomis pasitiki. Be to, kiekvienas darbas apie Orientą *siejasi* su kitais darbais, skaitytojais, institucijomis, su pačiu

Orientu. Todėl ši santykių tarp tekstų, skaitytojų ir tam tikrų Oriento aspektų visuma sudaro analizuotiną struktūrą (pavyzdžiui, filologinės studijos, ištraukų iš Oriento literatūros antologijos, kelionių aprašymai, fantazijos apie Orientą), kurios egzistavimas laike, diskurse ir institucijose (mokyklose, bibliotekose, diplomatinėse struktūrose) suteikia orientalizmui galią ir autoritetą.

Tikiuosi, bus akivaizdu, kad manoji galios analizė nepasiekia to, kas glūdi paslėpta orientalistinio teksto gelmėje, bet tiria jo paviršių, tai, kas yra išoriška aprašomųjų dalykų atžvilgiu. Manau, nepervertinu tokios analizės svarbos. Orientalizmas remiasi tuo, kas išoriška, t. y. faktu, kad orientalistas, poetas ar mokslininkas, priverčia Orientą prabilti, jį paaiškina, atskleidžia jo paslaptis Vakarams. Orientas domina orientalistą tik tiek, kiek jis paremia jo orientalistinį diskursą. Tai, ką orientalistas rašo ar sako, – jau pats faktas, kad jis tai daro, – rodo, kad jis yra už Oriento ribų ir egzistencine, ir moraline prasme. Svarbiausias šio išoriškumo rezultatas, žinoma, yra reprezentacija. Jau Aischilo dramoje *Persai* svetimas ir dažnai gąsdinantis Oriento kitoniškumas paverčiamas palyginti pažįstamais personažais (pavyzdžiui, gedinčia azijiete). Dramatiškas reprezentacijos betarpiškumas *Persuose* užgožia faktą, kad žiūrovai stebi preciziškai surežisuotą inscenizaciją, kurią autorius, nepriklausąs Orientui, pavertė viso Oriento simboliu. Todėl mano orientalistinio teksto analizė labiausiai remiasi pavyzdžiais, kurie išduoda tokias reprezentacijas esant *reprezentacijas*, o ne „natūralius“ Oriento vaizdus. Tokių pavyzdžių gausu tiek vadinamuosiuose faktiniuose tekstuose (istorinėse ir filologinėse studijose, politiniuose traktatuose), tiek aiškiai meniniuose (t. y. literatūriniuose) kūriniuose. Aspektai, kuriuos verta tyrinėti, yra stilius, kalbos figūros, veiksmo vieta ir laikas, naratyvinės priemonės, istorinės ir socialinės aplinkybės, o *ne* reprezentacijos tikslumas ar tai, kaip ji atitinka kokį idealų originalą. Reprezentacijos išviršiniam pavidalui visada turi įtakos kokia nors truizmo „jei Orientas pajėgtų save reprezentuoti, jis tai ir padarytų“ versija. Kadangi Orientas šito nesugeba, Vakarams ir *faute de mieux** vargšui Orientui šį vaidmenį atlieka reprezentacija. „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden“**, – taip rašė Marxas savo veikale *Louis Bonaparte'o Briumero aštuonioliktoji.*

* Nesant nieko geresnio *(pranc.)*.

** „Jie negali savęs reprezentuoti – jie turi būti reprezentuojami“ *(vok.)*.

Kita priežastis, kodėl tiek dėmesio skiriu išoriniam aspektui, yra ta, jog, mano manymu, būtina paaiškinti, kad kultūros diskurse ir kultūros mainų procese paprastai plinta ne „tiesa", o reprezentacijos. Vargu ar verta dar kartą įrodinėti, jog pati kalba yra griežtai organizuota ir užkoduota sistema, kuri panaudoja daugybę priemonių tam, kad išreikštų, pažymėtų, perduotų informaciją, reprezentuotų ir panašiai. Bent jau rašytinėje kalboje nėra tokio dalyko kaip tiesioginis buvimas – yra vien *simbolinis buvimas*, arba reprezentacija. Todėl rašytinio teiginio apie Orientą vertė, veiksmingumas, galia, įtikinamumas labai mažai priklauso – ir negali instrumentiškai priklausyti – nuo paties Oriento. Priešingai, rašytinis teiginys skaitytojui yra tikrovė todėl, kad jis išstūmė, pakeitė, padarė nenaudingą tokį *realų dalyką* kaip „Orientas". Taigi tarp orientalizmo ir Oriento egzistuoja didžiulis atstumas. Tai, kad orientalizmas apskritai turi prasmę, labiau priklauso nuo Vakarų nei nuo paties Oriento. Ši prasmė yra tiesiogiai susijusi su Vakarų reprezentacinėmis strategijomis, kurios padaro Orientą matomą, aiškų, egzistuojantį diskurse apie jį. Visos šios reprezentacijos remiasi institucijomis, tradicijomis, papročiais, iš anksto sutartais jų padarinių supratimo kodais, o ne tolimu ir amorfišku Orientu.

Skirtumas tarp Oriento reprezentacijų, kurios egzistavo iki paskutinio XVIII amžiaus trečdalio, ir tų, kurios atsirado vėliau (tai yra priklausančių mano vadinamajam moderniajam orientalizmui), yra tas, kad vėlesniu periodu reprezentavimo apimtis nepaprastai išaugo. Galima teigti, kad po Williamo Joneso, Anquetilio-Duperrono ir po Napoleono žygio į Egiptą Europa ėmė moksliškiau pažinti Orientą, veikti jame labiau pasitikėdama savimi ir disciplinuoti jį stipriau nei kada nors anksčiau. Tačiau Europai labiausiai rūpėjo išsiplėtusi Oriento reprezentacijos apimtis ir gerokai padidėjęs Oriento recepcijos būdų rafinuotumas. Maždaug XVIII amžiaus pradžioje Orientas aiškiai atskleidė savo kalbų archajiškumą, taip paneigdamas dievišką hebrajų kalbos kilmę. Šį atradimą padarė grupė europiečių, perdavė jį kitiems mokslininkams ir išsaugojo naujoje indoeuropiečių filologijos mokslo šakoje. Gimė nauja, įtakinga mokslo šaka, tyrinėjanti lingvistinį Orientą, o drauge su ja, kaip parodė Foucault savo *Daiktų tvarkoje*, visas tinklas su ja susijusių mokslinių interesų. Be to, Williamas Beckfordas, Byronas, Goethe ir Hugo savo kūryba perstruktūravo Orientą ir atskleidė jo spalvas ir žmones per savo kūrinių įvaizdžių, ritmų ir motyvų

prizmę. Geriausiu atveju galima pasakyti, jog „tikrasis“ Orientas įkvėpdavo rašytojus, bet tik labai retai suteikdavo jų kūrybai kryptį.

Orientalizmas labiau priklausė nuo jį sukūrusios kultūros nei nuo jo tariamo objekto, kurį taip pat sukūrė Vakarai. Taigi orientalizmo istorija turi vidinį nuoseklumą ir puikiai išplėtotą santykių su jį supančia dominuojančia kultūra tinklą. Todėl mano analizė stengiasi parodyti šios srities formą ir vidinę organizaciją, jos pradininkus, patriarchalinius autoritetus, kanoninius tekstus, doksologines idėjas, pavyzdinius atstovus, sekėjus, plėtotojus ir naujus autoritetus. Stengiuosi paaiškinti, kaip orientalizmas skolinosi ir dažnai pasisavindavo „stiprias“ idėjas, doktrinas ir sroves, dominavusias kultūroje. Taigi buvo (ir vis dar egzistuoja) lingvistinis Orientas, Freudo Orientas, Spenglerio Orientas, Darwino Orientas, rasistinis Orientas ir kiti. Tačiau niekada nebuvo tokio dalyko kaip grynasis Orientas, taip pat nebuvo ir nematerialios orientalizmo formos, jau neminint tokio nekalto dalyko kaip Oriento „idėja“. Šiuo pamatiniu požiūriu ir jo padiktuotomis metodologinėmis priemonėmis aš skiriuosi nuo mokslininkų, tyrinėjančių idėjų istoriją. Orientalistinio diskurso formos, praktinio efektyvumo ir teiginių akcentų negali užčiuopti jokia hermetiška idėjų istorija. Be šių akcentų ir minėto praktinio efektyvumo orientalizmas būtų tik dar viena idėja, tačiau jis buvo ir yra daug reikšmingesnis dalykas. Todėl aš imuosi analizuoti ne tik akademinius darbus, bet ir literatūrinius tekstus, politinius traktatus, žurnalistinius rašinius, kelionių aprašymus, religines ir filologines studijas. Kitaip sakant, mano mišri perspektyva yra plačiai istorinė ir „antropologinė“ ta prasme, kad aš tikiu, jog visiems tekstams daro įtaką realybė ir specifinės jos aplinkybės, o šios įtakos būdai kinta priklausomai nuo žanrų ir istorinių laikotarpių.

Tačiau skirtingai nei Michelis Foucault, kurio darbai man buvo itin naudingi, tikiu lemtinga atskirų rašytojų įtaka tokiam gana anoniminiam diskursyviam dariniui kaip orientalizmas. Mano analizuojamų stambių tekstų junginių vieningumas iš dalies priklauso nuo to, kad jie dažnai remiasi vieni kitais: be viso kito, orientalizmas yra ir autorių bei tekstų citavimo sistema. Edwardo Williamo Lane'o *Šiuolaikinių egiptiečių papročius ir tradicijas* skaitė ir citavo tokie skirtingi autoriai kaip Nervalis, Flaubert'as ir Richardas Burtonas. Lane'as buvo autoritetas, kurio darbais privalėjo remtis visi rašantys ar mąstantys ne vien apie Egiptą, bet apie Orientą apskritai.

Nervalis pažodžiui cituoja ištraukas iš *Šiuolaikinių egiptiečių*, kad pasiremtų Lane'o autoritetu aprašydamas ne Egipto, o Sirijos kaimo vaizdus. Lane'o autoritetas ir svarba, kurią teikė tiesioginis ir netiesioginis jo citavimas, rėmėsi tuo, kad orientalizmas suteikė jo tekstui tam tikrą autoritetingumo ženklą. Tačiau neįmanoma suprasti Lane'o autoritetingumo nesuvokiant specifinių *jo* teksto bruožų. Tą patį galima pasakyti apie Renaną, Sacy, Lamartine'ą, Schlegelį ir daug kitų įtakingų rašytojų. Foucault mano, kad individualus tekstas ar autorius apskritai labai mažai reiškia. Empiriškai tyrinėjant orientalizmą (ir galbūt tai vienintelis atvejis) šis teiginys man neatrodo tikslus. Todėl mano analizė remiasi detaliais teksto tyrinėjimais, kuriais siekiu atskleisti paskiro teksto ar rašytojo ir sudėtingos kolektyvinės struktūros, į kurią jis įsilieja, dialektiką.

Nors ši analizė apima didelę rašytojų grupę, ji toli gražu nėra išsamus istorinis darbas ar nuoseklus orientalizmo aprašymas. Aš puikiai suprantu šį trūkumą. Tokio daugiasluoksnio diskurso kaip orientalizmas struktūra išliko ir aktyviai funkcionavo Vakarų visuomenėje dėl savo turtingumo. Aš apibūdinu tik atskiras šios struktūros atkarpas ir tam tikrus jos aspektus ir teigiu egzistuojant platesnę visumą – preciziškai išplėtotą, įdomią, susijusią su nepaprastai įdomiomis asmenybėmis, tekstais ir įvykiais. Guodžiuosi mintimi, kad ši knyga yra tik vienas iš fragmentų, ir viliuosi, kad atsiras mokslininkų ir kritikų, kurie panorės parašyti kitus. Dar reikėtų parašyti apžvalginę apybraižą apie imperializmą ir kultūrą, o kiti darbai galėtų giliau patyrinėti orientalizmo ir pedagogikos santykį, apžvelgti italų, olandų, vokiečių ir šveicarų orientalizmą ar dinamišką mokslinių ir meninių tekstų santykį bei sąsajas tarp administracinių idėjų ir intelektualinių studijų. Bene pati svarbiausia užduotis būtų išanalizuoti šiuolaikines orientalizmo alternatyvas keliant klausimą, kaip galima tirti kitas kultūras ir tautas vadovaujantis liberaliu požiūriu, t. y. vengiant represyvumo ir manipuliavimo. Tačiau tada tektų iš naujo apmąstyti visą sudėtingą pažinimo ir galios problemą. Visas šias užduotis mano knyga gėdingai palieka neišspręstas.

Paskutinė, gal kiek tuščiagarbiška pastaba apie metodą, kuria noriu pasidalyti, – kad rašiau šią studiją galvodamas apie keletą skaitytojų tipų. Studijuojantiesiems literatūrą ir jos kritiką orientalizmas yra puikus visuomenės, istorijos ir tekstualumo tarpusavio santykių pavyzdys. Be to, Oriento vaidintas kultūrinis vaidmuo Vakaruose sieja orientalizmą su ideo-

logija, politika ir galios logika – dalykais, kurie, manau, yra svarbūs literatų bendruomenei. Šiandieniniams Oriento tyrinėtojams – pradedant universitetų mokslininkais ir baigiant politikos formuotojais – norėjau parodyti du dalykus: pirma, atskleisti jų intelektualinę genealogiją taip, kaip iki šiol tai nebuvo padaryta, ir, antra, kritikuoti retai kvestionuojamas prielaidas, kuriomis dažniausiai remiasi jų veikla, tikėdamasis išprovokuoti diskusiją. Kitiems skaitytojams ši studija atskleis dalykus, kurie visada patraukia dėmesį, nes jie susiję ne tik su Vakarams būdingomis „kito“ sampratomis ir interpretacijomis, bet ir su unikaliu ir svarbiu Vakarų kultūros vaidmeniu simbolinėje erdvėje, kurią Vico pavadino tautų pasauliu. Pagaliau skaitytojams vadinamajame Trečiajame pasaulyje ši studija gali būti žingsnis ne tiek Vakarų politikos ir nevakarietiško pasaulio vaidmens toje politikoje suvokimo linkme, kiek Vakarų kultūros diskurso *galios* – galios, kuri per dažnai klaidingai laikoma vien išorine ar „superstruktūrine“, – supratimo linkme. Viliuosi išryškinti šią didžiulę kultūrinio dominavimo struktūrą ir parodyti – ypač buvusių kolonijų žmonėms – pavojus ir pagundas patiems taikyti šią struktūrą sau ar kitiems.

Šią knygą suskirsčiau į tris ilgus skyrius ir dvylika trumpesnių skirsnių, norėdamas padaryti dėstymą lengviau suprantamą. Pirmasis skyrius „Orientalizmo kontūrai“ tarsi dideliu apskritimu apibrėžia visas temos dimensijas, apima tiek istorinę orientalizmo perspektyvą ir patirtį, tiek jo filosofinius ir politinius aspektus. Antrasis skyrius „Orientalistinės struktūros ir restruktūrizacijos“ siekia pateikti platų chronologinį aprašymą, apžvelgti moderniojo orientalizmo raidą ir apibūdinti priemones, labai dažnai pasitaikančias žymių poetų, menininkų ir mokslininkų kūriniuose. Trečiasis skyrius „Dabartinis orientalizmas“ prasideda tuo, kuo baigėsi ankstesnis skyrius – maždaug 1870 metais. Tai didelės kolonijinės ekspansijos į Orientą laikotarpis, kurio kulminacija buvo Antrasis pasaulinis karas. Paskutiniame trečiojo skyriaus skirsnyje kalbama apie tai, kaip Britanijos ir Prancūzijos hegemoniją pakeitė Jungtinių Amerikos Valstijų hegemonija. Šiame skyriuje bandau apibūdinti dabartines intelektualines ir socialines orientalizmo realijas Jungtinėse Amerikos Valstijose.

3. *Asmeninis aspektas*. Savo *Kalėjimo užrašuose* Gramsci sako: „Kritinio tyrimo išeities taškas yra suvokimas, kas pats esi. Būtina „pažinti save“ kaip dabartinio istorinio proceso produktą – proceso, kuris paliko tavyje

begalę pėdsakų, bet nepaliko jų sąrašo." Neaišku, kodėl vienintelis egzistuojantis Gramsci'o vertimas į anglų kalbą šioje vietoje nutraukia jo teiginį, nors Gramsci'o tekste italų kalba pridurįama: „todėl būtina iš pat pradžių sudaryti tokį sąrašą"[16].

Mano asmeninį interesą rašant šią studiją daugiausia lėmė savęs kaip žmogaus iš Oriento, kurio vaikystė prabėgo dviejose britų kolonijose, suvokimas. Visas mano išsilavinimas – įgytas šiose kolonijose (Palestinoje ir Egipte) ir Jungtinėse Amerikos Valstijose – buvo vakarietiškas, tačiau tas gilus ir ankstyvas savęs suvokimas išliko. Daugeliu atžvilgių mano orientalizmo studija yra pastangos surasti savyje, Oriento subjekte, ir apžvelgti pėdsakus tos kultūros, kurios dominavimas yra toks galingas veiksnys visų Oriento žmonių gyvenime. Štai kodėl mano dėmesio centre privalėjo būti islamiškasis Orientas. Ar man pavyko sukurti „sąrašą", apie kurį kalbėjo Gramsci, negaliu spręsti, nors to sąmoningai siekiau. Jį sudarinėdamas kaip įmanoma griežčiau ir racionaliau stengiausi išlaikyti kritinį požiūrį ir pasinaudoti tais istorinio, humanistinio ir kultūrinio tyrinėjimo metodais, kuriuos man suteikė mano išsilavinimas. Tačiau niekada nepraradau savo, kaip „Oriento" žmogaus, kultūrinės ir asmeninės perspektyvos.

Istorinės aplinkybės, kurios leido gimti šiai studijai, yra gana sudėtingos, ir aš galiu jas čia išdėstyti tik schemiškai. Kiekvienas, gyvenęs Vakaruose, ypač Jungtinėse Valstijose, nuo 1950 metų išgyveno ypač neramų santykių tarp Rytų ir Vakarų laikotarpį. Niekas neliko nepastebėjęs, kad tuo metu „Rytai" visada žymėjo pavojų ir grėsmę, ir tai buvo siejama ne tik su Rusija, bet ir su tradiciniu Orientu. Universitetuose daugėjo regioninių studijų programų ir institutų, akademinės Oriento studijos tapo nacionalinės politikos atšaka. Viešieji reikalai šioje šalyje apima sveiką domėjimąsi Orientu tiek dėl jo strateginės ir ekonominės reikšmės, tiek dėl jo tradicinio egzotiškumo. Vakarų piliečiui, gyvenančiam elektronikos amžiuje, pasaulis tapo tiesiogiai pasiekiamas, ir Orientas taip pat prie jo priartėjo ir šiandien tikriausiai yra jau ne mitas, o erdvė, pinte apipinta Vakarų, ypač amerikiečių, interesais.

[16] Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 324. Visą pastraipą, kurios nėra Hoare'o ir Smitho vertime, galima rasti: Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.

Vienas iš postmodernaus, elektroninio amžiaus aspektų yra tas, kad sustiprėjo stereotipai, per kuriuos žvelgiama į Orientą. Televizija, filmai ir visos žiniasklaidos priemonės sugrūdo informaciją į vis labiau stereotipines formas. Oriento atveju standartizacija ir kultūros stereotipų kūrimas sustiprino XIX amžiaus akademinės ir literatūrinės „paslaptingojo Oriento“ demonologijos poveikį mūsų vaizduotei. Tai ypač tiksliai apibūdina požiūrį į Artimuosius Rytus. Trys dalykai nulėmė tai, kad net elementariausios pastabos apie arabus ir islamą padaromos didžiai politizuotu, net skandalingu dalyku. Pirma, ilga antiarabiškų ir antiislamiškų prietarų istorija Vakaruose, kuri tiesiogiai atsispindi orientalizmo istorijoje. Antra, kova tarp arabų ir Izraelio sionistų bei šios kovos poveikis Amerikos žydų bendruomenei, taip pat visai liberaliai kultūrai bei plačiajai publikai; trečia, beveik jokios kultūrinės pozicijos, kuri leistų tapatintis su arabais arba nešališkai diskutuoti arabų ir islamo klausimą, nebuvimas. Be to, vargu ar verta sakyti, jog dėl to, kad šiandien Vidurinieji Rytai yra taip sutapatinti su galingųjų valstybių politika, naftos ekonomika ir supaprastinta dvinare schema, kurią sudaro laisvę mylintis, demokratiškas Izraelis ir blogi, totalitarizmo propaguotojai ir teroristai arabai, galimybė rasti blaivų požiūrį kalbose apie Artimuosius Rytus yra be galo menka.

Mano asmeninė patirtis šiais klausimais iš dalies ir paskatino rašyti šią knygą. Palestinos arabo gyvenimas Vakaruose, ypač Amerikoje, yra sunkus. Čia egzistuoja beveik vienbalsis politinis susitarimas, kad politiškai toks asmuo neegzistuoja, o jei jam leidžiama egzistuoti, tai tik kaip nesusipratimui ar rytiečiui. Rasizmo, kultūros stereotipų, politinio imperializmo, nužmoginančios ideologijos tinklas, apraizgęs arabą ar musulmoną, yra tikrai labai stiprus. Kiekvienas palestinietis jaučia šį tinklą kaip ypatingą likimo bausmę. Šį likimą dar labiau pablogina patyrimas, kad nė vienas asmuo, akademiškai tyrinėjantis Artimuosius Rytus, – kitaip sakant, nė vienas orientalistas, – Jungtinėse Amerikos Valstijose niekada kultūriškai ir politiškai visiškai nesusitapatino su arabais. Žinoma, tam tikruose lygmenyse tokių susitapatinimų būta, tačiau jie niekada neįgijo „priimtino“ pavidalo, kaip, pavyzdžiui, Amerikos liberalų susitapatinimas su sionizmu. Be to, labai dažnai tokios identifikacijos buvo iš esmės nepriimtinos dėl savo sąsajų su diskredituotais politiniais ir ekonominiais interesais (pavyzdžiui, naftos kompanija ir Valstybės departamento arabistais) arba su religija.

Todėl pažinimo ir galios santykis, sukuriantis „rytietį" ir tam tikra prasme sunaikinantis jį kaip žmogų, man nėra vien akademinė problema. Tai yra akivaizdžiai svarbi *intelektualinė* problema. Aš galėjau pasitelkti savo žmogiškus ir politinius interesus labai realaus dalyko – orientalizmo atsiradimo, vystymosi ir sustiprėjimo – analizei ir aprašymui. Pernelyg dažnai literatūra ir kultūra laikomos politiškai, net istoriškai nekaltomis. Man visada atrodė kitaip, ir, žinoma, mano orientalizmo studija mane įtikino (ir, tikiuosi, įtikins mano kolegas), kad visuomenė ir tekstų kultūra gali būti suprantamos ir studijuojamos tik drauge. Be to, vadovaudamasis beveik neišvengiama logika, aš supratau rašąs keistos, paslėptos Vakarų antisemitizmo atmainos istoriją. Tai, kad antisemitizmas ir jo islamiškoji atšaka – orientalizmas labai panašūs vienas į kitą, yra istorinė, kultūrinė ir politinė tiesa, kurios ironiškumą suprastų bet kuris Palestinos arabas. Tačiau aš norėjau įskiepyti ir gilesnį suvokimą, kaip veikia kultūrinis dominavimas. Jei tai paskatins naują požiūrį į Orientą ar apskritai sunaikins tokias sąvokas kaip „Orientas" ir „Okcidentas", tai reikš, kad mes truputėlį pasistūmėjome į priekį procese, kurį Raymondas Williamsas pavadino „įgimtos dominavimo tradicijos atsisakymu"[17].

[17] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780–1950* (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

1

ORIENTALIZMO KONTŪRAI



... le génie inquiet et ambitieux de Européens ... impatient d'employer les nouveaux instruments de leur puissance...

[... nerami ir ambicinga europiečių dvasia ... nekantrauja panaudoti naujus savo galios įrankius...]

Jean-Baptiste-Joseph Fourier,
Préface historique (1809),
Description de l'Égypte

I

Rytiečio pažinimas

1910 metų birželio 13 dieną Arthuras Jamesas Balfouras Bendruomenių Rūmuose kalbėjo apie „problemas, kurias privalome spręsti Egipte". Anot jo, jos „priklauso visai kitai kategorijai" nei problemos „Vaito saloje ar „Jorkšyro Vakarų raidinge". Balfouras kalbėjo kaip autoritetingas asmuo – ilgalaikis Parlamento narys, buvęs asmeninis lordo Salisbury'o sekretorius, buvęs Airijos reikalų ministras, buvęs Škotijos reikalų ministras, buvęs ministras pirmininkas, daugybės užjūrio krizių, pasiekimų ir pasikeitimų dalyvis. Tarnaudamas imperijai Balfouras dirbo monarchei, kuri 1882 metais buvo paskelbta Indijos imperatore. Jis ėjo ypač aukštas ir įtakingas pareigas tuo metu, kai vyko karai su afganais ir zulais, 1882 metais Britanija okupavo Egiptą, Sudane mirė generolas Gordonas, įvyko Fašodos* incidentas, Umm Durmano mūšis, būrų karas, Rusijos ir Japonijos karas. Be to, jo žymi padėtis visuomenėje, plati erudicija ir nuovoka (Balfouras sugebėjo rašyti apie tokius skirtingus dalykus kaip Bergsonas, Handelis, teizmas ir golfas), Itone ir Švč. Trejybės koledže Kembridže įgytas išsilavinimas ir akivaizdus imperijos reikalų išmanymas taip pat suteikė kalbai, 1910 metų birželį pasakytai Bendruomenių Rūmuose, didelę svarbą. Ši kalba, ar bent jau jos didaktiškas ir moralizuojamas tonas, turėjo ypatingą paskirtį. Kai kurie Parlamento nariai abejojo, ar būtina „Anglijai likti Egipte", – šitai teigė 1892 metais išleista entuziastinga Alfredo Milnerio knyga, tačiau dabar, kai ėmė stiprėti egiptiečių nacionalizmas ir britams darėsi vis sunkiau išsilaikyti Egipte, ši anksčiau ekonomiškai pelninga okupacija kėlė vis daugiau rūpesčių. Taigi Balfouras siekė aptarti padėtį ir paaiškinti problemą.

Prisiminęs Tyneside'o nario J. M. Robertsono iššūkį, Balfouras pats dar kartą iškėlė Robertsono klausimą: „Kokią jūs turite teisę laikyti

* Diplomatinis incidentas tarp Britanijos ir Prancūzijos, kilęs 1898 metais dėl teritorinio konflikto Afrikoje, pietų Sudane, Fašodos kaime.

save pranašesniais už žmones, kuriuos pavadinote Oriento žmonėmis?" „Oriento" termino pasirinkimas buvo kanoninis – jį vartojo Chauceris ir Mandeville'is, Shakespeare'as, Drydenas, Pope'as ir Byronas. Šis terminas geografiškai, morališkai ir kultūriškai žymėjo Aziją, arba Rytus. Europoje buvo įprasta kalbėti apie orientalinę asmenybę, Oriento atmosferą, Oriento pasakas, Oriento despotizmą arba Oriento gamybos būdą. Marxas vartojo šį žodį, o dabar jį vartojo ir Balfouras – šis pasirinkimas buvo savaime suprantamas ir nereikalavo jokių komentarų.

> „Aš neteigiu mūsų pranašumo, bet klausiu [Robertsono ir kitų]..., turinčių bent paviršutiniškiausių istorijos žinių, ar jie išdrįs pažvelgti į faktus, su kuriais susiduria britų politikas, kuriam tenka valdyti tokias didingas tautas kaip egiptiečiai ir Rytų šalių gyventojai. Mes pažįstame Egipto civilizaciją geriau nei bet kurią kitą. Pažįstame ją nuo seno, artimiau, žinome apie ją daugiau nei apie kitas. Jos šaknys siekia daug giliau nei trumputė mūsų rasės istorija. Tais laikais, kai Egipto civilizacija jau buvo perkopusi savo klestėjimo viršūnę, mes gyvenome tik savo priešistorę. Pažvelkite į visas Oriento šalis ir nekalbėkite apie pranašumą ar nevisavertiškumą."

Šiose ir tolesnėse Balfouro pastabose dominuoja dvi svarbiausios temos, kurias plėtojo ir Baconas: pažinimas ir galia. Teisindamas britų įvykdytą Egipto okupaciją kaip būtinybę, Balfouras sieja dominavimą iš esmės ne su karine ar ekonomine galia, bet su „mūsų" įgytu Egipto pažinimu. Žinoma, pažinimas Balfourui pirmiausia reiškia *sugebėjimą* apžvelgti civilizaciją nuo pat jos ištakų iki didžiausio suklestėjimo ir smukimo. Pažinimas reiškia betarpiškumo atmetimą ir pakilimą virš savęs į svetimą ir tolimą sritį. Tokio pažinimo objektas yra atviras analizei – jis yra „faktas", kuris nors ir vystosi, keičiasi ar kitaip transformuojasi, kaip įprasta civilizacijoms, iš esmės – netgi ontologiškai – nepakinta. Pažinti tokį objektą reiškia jį valdyti, primesti jam savo galią. Šiame kontekste galia reiškia, jog „mes" neigiame „jo" (Oriento šalies) autonomiją, nes jį pažįstame ir tam tikra prasme jis egzistuoja būtent toks, *kokį* mes jį pažįstame. Tai, kokį Egiptą pažįsta Britanija, Balfourui ir *yra* Egiptas. Atsakomybė, kurią suteikia šis pažinimas, sumenkina pranašumo ir nevisavertiškumo klausimus. Balfouras niekur neneigia britų pranašumo ir Egipto nevisavertiškumo – aiškindamas pažinimo pasekmes, jis jų tiesiog nekvestionuoja.

„Pirmiausia pažvelkite į faktus. Vos atsiradusios istorijoje, Vakarų tautos parodė gebėjimo valdyti save požymius ... turėjo savo privalumų ... . Apžvelgę visą Oriento tautų ar apskritai Rytų istoriją, niekur nepamatysime savivaldos ženklų. Visi iškiliausi jų šimtmečiai – o jie iš tiesų buvo didingi – prabėgo viešpataujant despotijai, absoliutizmui. Jų didžiuliai, neabejotinai reikšmingi įnašai į civilizaciją buvo padaryti esant būtent tokiai valdymo formai. Užkariautojas keitė užkariautoją, vieną dominavimą keitė kitas, tačiau niekada šiose istorijos ir likimo peripetijose nė viena iš šių tautų savarankiškai nesukūrė to, ką mes, žvelgdami iš Vakarų perspektyvos, vadiname savivalda. Tai ne pranašumo ar nevisavertiškumo klausimas – tai faktas. Tikras Rytų išminčius greičiausiai pasakytų, kad Egipto ir kitų kraštų valdymas, kurį mes prisiėmėme, yra ne filosofo vertas darbas, bet juodas, prastas, tačiau būtinas darbas."

Kadangi šie faktai Balfourui atrodo akivaizdūs, jis toliau plėtoja savo argumentą:

„Ar šioms iš tiesų didingoms tautoms – aš pripažįstu jų didingumą – naudinga tai, kad šią absoliutinę valdžią vykdome būtent mes? Manau, kad taip. Mano manymu, patirtis rodo, kad dabar jie turi daug geresnę valdymo sistemą nei kada nors istorijoje. Ši valdžia neabejotinai yra naudinga ne tik jiems, bet ir visiems civilizuotiems Vakarams ... . Esame Egipte ne vien egiptiečių labui, nors esame čia jų labui; esame čia visos Europos labui."

Balfouras nepateikia įrodymų, kad egiptiečiai ir kitos „tautos, su kuriomis turime reikalų", įvertina ar bent suvokia tą gėrį, kurį joms teikia kolonijinė okupacija. Balfourui nekyla mintis leisti egiptiečiams patiems kalbėti savo vardu – mat kiekvienas prakalbęs egiptietis greičiausiai būtų „agitatorius, norįs sukelti problemų", o ne geraširdis čiabuvis, atlaidžiai numojąs ranka į „sunkumus", kurių sudaro svetimšalių valdžia. Šitaip išsprendęs etines problemas, Balfouras pagaliau imasi praktinio dalyko aspekto. „Jeigu mūsų pareiga yra valdyti, nesvarbu, ar mums už tai dėkojama, ar sąžiningai prisimenami visi nuostoliai, nuo kurių išgelbėjome vietinius gyventojus [Balfouras nė žodžiu neužsimena, kad vienas iš šių „nuostolių" yra prarasta ar bent jau atidėta neapibrėžtai ateičiai egiptiečių nepriklausomybė], ir ar aiškiai suvokiama nauda, kurią jiems davėme, – taigi jei tai yra mūsų pareiga,

kaip turėtume ją atlikti?" Anglija eksportuoja į „tuos kraštus tai, ką turi geriausia". Mūsų nesavanaudiški administratoriai atlieka savo darbą „tarp dešimčių tūkstančių kito tikėjimo, kitos rasės, kitokios disciplinos, kitokių gyvenimo aplinkybių suformuotų žmonių". Jie įstengia atlikti šį valdymo darbą tik todėl, jog tiki, kad jų šalyje juos remia valdžia, kuri pritaria jų veiklai. Juk

> „vietiniai gyventojai instinktyviai jaučia, kad tie, su kuriais jiems tenka turėti reikalų, stokoja galios, autoriteto, pritarimo, visiškos ir nuoširdžios juos siuntusios šalies paramos. Vietiniai gyventojai praranda tvarkos jausmą, kuris yra jų civilizacijos pagrindas, o mūsų pareigūnai praranda galios ir autoriteto pajautimą, kuris yra visų jų darbų, naudingų žmonėms, į kurių tarpą jie buvo atsiųsti, pagrindas."

Verta atidžiau pažvelgti į šį Balfouro teksto fragmentą, nes savo logika jis tiksliai atspindi visos jo kalbos loginę seką. Anglija pažįsta Egiptą; Egiptas yra tai, ką Anglija pažįsta; Anglija žino, kad Egiptas negali turėti savivaldos; Anglija tai patvirtina okupuodama Egiptą; egiptiečiams Egiptas yra tai, ką Anglija okupavo ir dabar valdo, todėl svetimšalių okupacija tampa šiuolaikinės Egipto civilizacijos „pagrindu"; britų okupacija Egiptui reikalinga, netgi būtina. Bet jei ypatingą valdančiojo ir valdinio artimumą Egipte trikdo Parlamento dvejonės savo šalyje, tada „ta valdančioji rasė, kuri, mano galva, ir turi likti valdančiąja rase, netenka galios". Nukenčia ne vien Anglijos prestižas – „beprasmis tampa ir saujelės Britanijos pareigūnų triūsas. Apdovanokime juos kuo tinkami, suteikime jiems visas puikiausias charakterio savybes ir talentus, bet jie neįstengs vykdyti didžiulės užduoties, kurią jiems Egipte skyrėme ne vien mes, bet ir visas civilizuotas pasaulis."[1]

[1] Ši ir ankstesnės Arthuro Jameso Balfouro kalbos Bendruomenių Rūmuose citatos paimtos iš: Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), 5th ser., 17 (1910): 1140–1146. Dar žr.: A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power* (London: MacMillan & Co., 1959), p. 357–360. Balfouras savo kalba siekė paremti Eldono Gorsto politiką Egipte. Diskusiją šia tema žr.: Peter John Dreyfus Mellini, „Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt" (neišspausdinta filosofijos daktaro disertacija, Stanfordo universitetas, 1971).

Balfouro kalbos retoriniame spektaklyje svarbu tai, kaip jis vaidina keletą vaidmenų ir reprezentuoja įvairius personažus. Šiame spektaklyje, žinoma, veikia „anglai", arba „mes" – šis įvardis Balfouro kalboje įgyja ypatingą svorį, nes jis kalba kaip įžymus, įtakingas asmuo, kuris jaučiasi atstovaująs visam tam, kas yra geriausia jo tautos istorijoje. Balfouras kalba ir civilizuoto pasaulio, Vakarų, bei palyginti nedidelės kolonijos pareigūnų grupės Egipte vardu. Jis tiesiogiai nereprezentuoja Oriento gyventojų tik todėl, kad jie kalba kita kalba. Tačiau Balfouras žino, ką jie jaučia, nes gerai išmano jų istoriją, supranta jų lūkesčius ir pasitikėjimą tokiais kaip jis. Vis dėlto tam tikra prasme Balfouras kalba ir už juos – jis pasako tai, ką tikriausiai jie patys pasakytų, jei kas nors jų paklaustų ir jei jie sugebėtų suregzti atsakymą. Jie greičiausiai patvirtintų akivaizdžią tiesą, kad yra pavaldi rasė, o juos valdo tie, kurie juos pažįsta ir geriau nei jie patys žino, kas jiems naudinga. Didingiausi jų istorijos momentai liko praeityje – jie naudingi šiuolaikiniame pasaulyje tik todėl, kad galingos ir modernios imperijos išgelbėjo juos nuo apgailėtino nuosmukio, perauklėjo ir pavertė produktyvių kolonijų gyventojais.

Egiptas buvo itin geras pavyzdys. Balfouras puikiai žinojo, kokią teisę jis, kaip savo šalies parlamento narys, turėjo kalbėti apie šiuolaikinį Egiptą Anglijos, Vakarų ir Vakarų civilizacijos vardu. Mat Egiptas nebuvo eilinė kolonija – jis buvo Vakarų imperializmą pateisinantis modelis. Prieš Anglijai prisijungiant Egiptą, šis buvo beveik akademinis Oriento atsilikimo pavyzdys, o po to tapo šlovingu Anglijos įgyto pažinimo ir galios įrodymu. Nuo 1882 metų, kai Anglija okupavo Egiptą ir numalšino tautinį pulkininko Urabi* sukilimą, iki 1907 metų Anglijos atstovas Egipte, jo valdytojas buvo Evelynas Baringas (dar vadintas „Over-baring"), lordas Cromeris**. 1907 metų liepos 30 dieną būtent Balfouras Bendruomenių Rūmuose parėmė pasiūlymą skirti pasitraukusiam iš pareigų Cromeriui penkiasdešimties tūkstančių svarų sterlingų premiją už jo veiklą Egipte. Anot Balfouro, Cromeris *sukūrė* Egiptą:

* Pulkininkas Urabi-paša vadovavo egiptiečių nacionaliniam judėjimui ir 1881 metų pabaigoje paėmė Egiptą į savo rankas. „Egiptas – egiptiečiams" buvo jo svarbiausias šūkis ir veiklos ašis.

** Britų administratorius ir diplomatas, dvidešimt ketverius metus atstovavęs Britanijai Egipte (1883–1907). *Overbearing* – ypač valdingas, dominuojantis (*angl.*).

„Jis puikiai atliko viską, ko ėmėsi. ... Lordo Cromerio veiklos dėka paskutiniame šio amžiaus ketvirtyje Egiptas pakilo iš didžiausio socialinio ir ekonominio nuosmukio ir dabar absoliučiai vienintelis iš Oriento šalių klesti ekonomiškai ir morališkai."[2]

Balfouras nebandė paaiškinti, kaip jis įvertino moralinį Egipto klestėjimą. Britų į Egiptą eksportuojamų prekių kiekis prilygo eksportui į visą Afrikos kontinentą, – tai neabejotinai reiškė tam tikrą ir Egipto, ir Anglijos finansinį klestėjimą (nors ne visai vienodą). Tačiau, svarbiausia, Vakarai visą laiką nenuilsdami globojo šią Oriento šalį. Ši globa apėmė įvairiausias sritis, į ją įsitraukė mokslininkai, misionieriai, verslininkai, kareiviai ir mokytojai, parengę ir vėliau įtvirtinę okupaciją, taip pat tokio aukšto rango funkcionieriai kaip Cromeris ir Balfouras, tikėję, kad būtent jie skatino, o kartais net vertė Egiptą pakilti iš orientalinio apsileidimo ir suklestėti ir vadovavo šiam procesui.

Jei britų pasiekimai Egipte ir buvo tokie įspūdingi, kaip Balfouras juos apibūdino, šią sėkmę buvo galima racionaliai paaiškinti. Egipto reikalai buvo kontroliuojami vadovaujantis bendra teorija, kurią Balfouras išdėstė savo samprotavimuose apie Oriento civilizaciją, o Cromeris realizavo spręsdamas kasdienius reikalus Egipte. Svarbiausias šios teorijos privalumas pirmajame XX amžiaus dešimtmetyje buvo jos efektyvumas – netgi labai didelis efektyvumas. Jos pagrindinė idėja, suformuluota itin paprastai, buvo aiški, tiksli, lengvai suvokiama: egzistuoja vakariečiai ir rytiečiai. Pirmieji valdo, antrieji turi būti valdomi, o tai paprastai reiškia, kad jų žemė turi būti okupuota, jų vidaus reikalai griežtai kontroliuojami, jų gyvenimas ir ekonominiai ištekliai pavaldūs vienai ar kitai galingai Vakarų valstybei. Tai, kad Balfouras ir Cromeris galėjo, kaip netrukus pamatysime, redukuoti žmogaus prigimtį į tokius negailestingus kultūrinius ir rasinius tipus, jokiu būdu nebuvo jų asmeninio piktavališkumo ženklas. Greičiau tai rodė, kaip plačiai paplitusios ir kokios veiksmingos buvo šios idėjos jų veiklos periodu.

Skirtingai nuo Balfouro, kurio teiginiai apie rytiečius pretendavo į objektyvų universalumą, Cromeris kalbėjo apie juos konkrečiai,

[2] Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874–1932* (London: MacMillan & Co., 1968), p. 286. Taip pat žr. p. 292: net 1926 metais Balfouras kalbėjo – be ironijos – apie Egiptą kaip apie „nepriklausomą valstybę".

kaip apie valdinius, su kuriais jam teko bendrauti pirmiausia Indijoje, o po to dvidešimt penkerius metus Egipte. Tuo laikotarpiu jis tapo įtakingiausiu generaliniu konsulu Anglijos imperijoje. Balfouro „rytiečiai" buvo ilgo Cromerio straipsnio, paskelbto *Edinburgh Review* 1908 metų sausio mėnesį, tema, tačiau Cromeris juos vadino „pavaldžiomis rasėmis". Jo straipsnyje dar kartą pakartojama mintis, kad būtent pavaldžiųjų rasių, arba rytiečių, pažinimas leidžia juos lengvai ir naudingai valdyti: pažinimas suteikia galią, didesnė galia reikalauja gilesnio pažinimo ir taip toliau vis daugiau pelno teikiančioje informacijos ir valdymo dialektikoje. Cromeris iškelia idėją, kad Anglijos imperija nesugrius, jei tokie dalykai kaip militarizmas bei komercinis egoizmas savo šalyje ir „laisvos institucijos" kolonijose (priešingos britų valdymo modeliui, „paremtam krikščioniškosios moralės kodeksu") bus kontroliuojami. Mat jei, anot Cromerio, „rytietis linkęs visiškai atmesti logikos egzistavimą", jam valdyti nedera pasitelkti ypatingas mokslines priemones ar jėga versti jį pripažinti logiką. Reikia suvokti jo trūkumus ir „siekti, kad pavaldžioji rasė būtų patenkinta, – taip bus galima sukurti geresnę ir, ko gero, stipresnę valdančiųjų ir valdinių sąjungą". Už šio taikstymosi su valdiniais slypi imperijos galia, kurios rafinuotas supratingumas ir nedažnas naudojimas yra veiksmingesnis nei kareiviai, žiaurūs mokesčių rinkėjai ir nežabota prievarta. Trumpiau tariant, imperija privalo būti išmintinga ir atmiešti godumą nesavanaudiškumu, o nekantrumą – lanksčia disciplina.

> „Tiksliau sakant, teiginys, jog komercinis entuziazmas turi būti šiek tiek kontroliuojamas, reiškia, kad turint reikalų su indais, egiptiečiais, šiluksais ar zulais pirmiausia būtina išsiaiškinti, ką šie žmonės, kurie visi tautiniu požiūriu yra daugiau ar mažiau *in statu puppilari**, patys mano esant jiems naudinga. Į tai būtina rimtai atsižvelgti. Tačiau svarbiausia kiekvieną konkrečią problemą spręsti pirmiausia paisant to, kas, remiantis Vakarų mokslinėmis žiniomis ir patirtimi bei vietos aplinkybių išmanymu, mums sąžiningai atrodo naudingiausia pavaldžiajai rasei, ir nepaisant realios ar numanomos naudos Anglijai kaip tautai ar, kaip dažniau pasitaiko, vienai

* Globotinių padėtyje (*lot.*).

> ar kelioms įtakingoms mūsų visuomenės klasėms. Jei visa britų tauta giliai įsisąmonins šį principą ir iš tiesų griežtai jo laikysis, tada, nors tikriausiai neįstengsime įdiegti patriotizmo, pagrįsto rasiniu ar kalbos giminiškumu, galėsime išugdyti tam tikrą kosmopolitinį lojalumą, paremtą pagarba didesniems talentams, nesavanaudiško elgesio įvertinimu ir dėkingumu už jau padarytas ir būsimas paslaugas. Tada galėsime tikėtis, kad ateityje egiptietis gerai pagalvos prieš susiedamas savo likimą su kokiu nors nauju Urabi ... . Net Centrinės Afrikos laukinis pagaliau gali išmokti giedoti šlovės himną Astraea Redux*, kurią simbolizuoja britų valdininkas, neduodantis jam džino, bet suteikiantis teisingumą. Maža to, tai tik pagerins komercinę veiklą."[3]

Kaip valdovas privalo „rimtai atsižvelgti" į pavaldžiosios rasės pasiūlymus, rodė radikalus Cromerio pasipriešinimas Egipto nacionaliniam judėjimui. Jis nuolat atmesdavo tokius elementarius reikalavimus, kaip laisvos vietinių gyventojų institucijos, išsilaisvinimas iš svetimšalių okupacijos, savarankiška nacionalinė aukščiausioji valdžia.

Cromeris vienareikšmiškai paskelbė, kad „tikroji Egipto ateitis ... yra ne siauras nacionalizmas, kuris įtrauks tik vietinius egiptiečius ..., o platus kosmopolitizmas"[4]. Pavaldžiosios rasės tiesiog nesuvokė, kas joms naudinga. Dauguma jų buvo rytiečiai, ir Cromeris juos puikiai pažino, nes „bendravo" su jais Indijoje ir Egipte. Jis buvo įsitikinęs, kad rytiečius patogu valdyti bent jau dėl vieno dalyko: nors aplinkybės viename ar kitame Oriento regione gali skirtis, valdymo būdas visur iš esmės lieka toks pat[5]. Žinoma, taip yra todėl, kad patys rytiečiai tarpusavyje mažai kuo skiriasi.

[3] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908–1913* (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), p. 40, 53, 12–14.

[4] *Ibid.*, p. 171.

[5] Roger Owen, „The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883–1907", in *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17*, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), p. 109–139.

* Grįžtanti Astraja (*lot.*). Astraja – teisingumo deivė, Dzeuso dukra, sauganti jo žaibus. Anglų poetas Johnas Drydenas 1660 metais sukūrė odę karaliaus Karolio II garbei, pavadintą *Astraea Redux*. Joje šlovinamas teisingumo amžius, įsivyrausiąs sugrįžus Astrajai, kuri odėje simbolizavo naująjį karalių.

Pagaliau priartėjome prie ilgai formuoto esminio Oriento pažinimo branduolio. Cromeris ir Balfouras paveldėjo savo akademines ir praktines žinias iš modernaus Vakarų orientalizmo amžiaus, kuris „ištyrė" ir apibūdino rytiečius – jų rasę, charakterį, kultūrą, istoriją, tradicijas, visuomenę ir galimybes. Šis pažinimas turėjo didelį poveikį: Cromeris tikėjo, kad būtent juo remdamasis jis valdo Egiptą. Be to, tai buvo patikrintos ir nekintančios žinios, nes „rytiečiai" visais praktiniais atžvilgiais buvo tarsi platoniškoji idėja, kurią kiekvienas orientalistas (ar rytiečių valdytojas) gali studijuoti, suvokti ir atskleisti. Todėl trisdešimt ketvirtajame savo dvitomės knygos *Šiuolaikinis Egiptas* skyriuje (ši knyga buvo didingas Cromerio pasiekimų ir patirties liudijimas) jis suformuluoja kažką panašaus į asmeninį orientalistinės išminties kanoną:

> „Seras Alfredas Lyallas kartą man pasakė: „Tikslumas yra nepakenčiamas rytiečio protui. Kiekvienas anglas, gyvenantis Indijoje, privalo visada prisiminti šią taisyklę". Tikslumo stoka, kuri lengvai virsta tiesos stoka, yra pagrindinė rytiečio proto savybė.
>
> Europietis mąsto precizìškai racionaliai – jo teiginiams apie faktus nebūdingas dviprasmiškumas. Jis turi įgimtą logikos jausmą, nors galbūt niekada nesimokė logikos. Europietis iš prigimties yra skeptikas ir reikalauja įrodymų prieš pripažindamas kokio nors teiginio teisingumą. Jo išlavintas protas veikia tarsi mechanizmas. Rytiečio protas, kaip ir jo spalvingos gatvės, stokoja simetrijos. Jo mąstymas yra labai padrikas. Nors senovės arabai pasiekė kiek aukštesnį dialektikos mokslo lygį, jų palikuonims itin trūksta loginių sugebėjimų. Dažnai jie nesugeba padaryti akivaizdžiausių išvadų iš paprastų prielaidų, kurias patys laiko teisingomis. Pabandykite išgauti paprastą informatyvų teiginį iš bet kurio eilinio egiptiečio ir pamatysite, kad jo paaiškinimas būtinai bus ilgas ir miglotas. Jis greičiausiai prieštaraus sau pusę tuzino kartų, kol užbaigs savo aiškinimą, ir dažnai nesugebės atlaikyti net pačios švelniausios kryžminės apklausos."

Taigi rytiečiai ar arabai vaizduojami kaip lengvatikiai, neturintys „energijos ir iniciatyvos", labai mėgstantys „perdėtas pagyras", linkę į intrigas, gudravimą, žiaurumą gyvūnams. Jie nesugeba eiti gatve ar šaligatviu (jų sujaukti protai nesuvokia to, ką protingas europietis įsisąmonina

akimirksniu: gatvės ir šaligatviai yra skirti vaikščioti). Rytiečiai yra nepataisomi melagiai, „tingūs ir įtarūs". Jie visur priešinasi anglosaksų rasės tikslumui, tiesumui ir didžiadvasiškumui[6].

Cromeris neslepia, kad rytiečiai, kuriuos jis valdė britų kolonijose, jam visada atrodė tik žmonių masė. Jis sako: „Kadangi esu tik diplomatas ir administratorius, kuriam pridera tyrinėti ir žmogų, tačiau jo valdytojo požiūriu, ... pasakysiu tik tiek, kad paprastai rytietis elgiasi, kalba ir galvoja absoliučiai priešingai nei europietis."[7] Žinoma, Cromeris grindžia savo idėjas asmenine patirtimi, tačiau retkarčiais paremia savo pažiūras pripažintų Oriento autoritetų (ypač Ernesto Renano ir Constantino de Volney) idėjomis. Remdamasis jų įžvalgomis Cromeris aiškina, kodėl rytiečiai yra būtent tokie, o ne kitokie. Jis neabejoja, kad *bet kokios* žinios apie rytiečius patvirtins jo pažiūras, kurios, sprendžiant iš egiptiečio, nesugebančio atlaikyti apklausos, aprašymo, implikuoja rytiečio kaltę. Rytietis yra kaltas todėl, kad yra rytietis, – tai, kad šią tautologiją buvo galima vartoti net nesiremiant europietiška logika ar proto simetrija, puikiai rodo, kaip plačiai ji buvo paplitusi. Todėl bet koks nukrypimas nuo to, kas buvo laikoma rytiečio elgesio normomis, atrodė nenatūralus. Paskutinėje Cromerio metinėje ataskaitoje iš Egipto egiptiečių nacionalinis judėjimas apibūdinamas kaip „absoliučiai naujas reiškinys", „egzotiškas, o ne vietinėje dirvoje išaugęs augalas"[8].

Manau, suklystume tinkamai neįvertindami šių plačiai paplitusių žinių šaltinio ir orientalistinės ortodoksijos kanonų, kuriais visur savo tekstuose ir viešojoje politikoje rėmėsi Cromeris ir Balfouras. Jei teigtume, kad orientalizmas buvo vien kolonijinės valdžios racionalizacija, privalėtume apsimesti nepastebį, kaip plačiai jis buvo pasitelkiamas kolonijinei valdžiai pateisinti dar prieš susikuriant kolonijoms. Žmonės visada dalijo pasaulį į regionus, brėždami tarp jų realias ar įsivaizduojamas ribas. Absoliuti Rytų

[6] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan & Co., 1908), 2: 146–167. Britų požiūrį į Britanijos politiką Egipte, kuris yra visai kitoks nei Cromerio, galima rasti: Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922). Vertingą diskusiją apie egiptiečių opoziciją britų valdžiai žr.: Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882–1922* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

[7] Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.

[8] Cituojama iš: John Marlowe, *Cromer in Egypt* (London: Elek Books, 1970), p. 271.

ir Vakarų perskyra, kurią taip besąlygiškai pripažino Balfouras ir Cromeris, buvo kuriama daugybę metų, netgi šimtmečių. Žinoma, ją nubrėžti padėjo nesuskaičiuojamų kelionių metu padaryti atradimai ir prekybiniai bei kariniai kontaktai. Tačiau nuo XVIII amžiaus vidurio santykiams tarp Rytų ir Vakarų buvo būdingi du esminiai bruožai. Pirma, Europoje suintensyvėjo sistemiškų žinių apie Orientą kaupimas. Šį procesą skatino kolonijiniai susidūrimai ir išaugęs susidomėjimas nepažįstamomis ir neįprastomis kultūromis, būdingas tokioms besivystančioms mokslo šakoms kaip etnologija, lyginamoji anatomija, filologija ir istorija. Be to, greta šių sistemiškų žinių atsirado nemenka šūsnis literatūros, sukurtos romanistų, poetų, vertėjų ir talentingų keliautojų. Antra, Europa santykiuose su Orientu visada užėmė galios, jei ne dominavimo, poziciją. Bandyti pasakyti tai švelniau būtų neteisinga. Žinoma, šį stipriojo ir silpnojo santykį buvo bandoma užmaskuoti ar sušvelninti, kaip, pavyzdžiui, Balfouro kalboje, kai jis pabrėžė Oriento civilizacijų „didingumą“. Tačiau iš esmės Vakarai (o būtent jie mus domina) laikė Orientą silpnuoju partneriu politikos, kultūros ir net religijos srityse.

Daug terminų buvo vartojama šiam santykiui nusakyti. Be abejo, keletą jų galima rasti Balfouro ir Cromerio samprotavimuose. Rytietis yra neracionalus, nedoras (smukęs), vaikiškas, „kitoks“, o europietis yra racionalus, doras, subrendęs, „normalus“. Šis santykis buvo pagyvinamas teiginiais, kad rytiečio pasaulis yra kitoks, bet vis dėlto preciziškai organizuotas, turįs savo nacionalines, kultūrines bei epistemologines ribas ir vidinės darnos principus. Tačiau šis pasaulis atsiskleidžia ir įgyja tapatybę ne paties rytiečio pastangomis, o dėl daugybės sudėtingų mokslinių manipuliacijų, kurios leido Vakarams apibrėžti Orientą. Taigi du minėtieji kultūrinio santykio bruožai susipina. Oriento pažinimas, suformuotas galios, tam tikra prasme *sukuria* Orientą, Oriento žmogų ir jo pasaulį. Cromerio ir Balfouro retorikoje rytietis vaizduojamas kaip subjektas, kurį galima teisti (kaip teismo salėje), studijuoti ir aprašyti (kaip mokymo programoje), disciplinuoti (kaip mokykloje ar kalėjime), iliustruoti (kaip zoologijos vadovėlyje). Svarbiausia yra tai, kad visais šiais atvejais rytietį *apibrėžia* ir *reprezentuoja* valdančiosios struktūros. Kaip jos susiformuoja?

Kultūrinę galią nėra lengva apibūdinti, todėl vienas iš šio darbo tikslų ir yra apmąstyti, analizuoti ir iliustruoti orientalizmą kaip kultūrinės galios realizavimą. Kitaip sakant, verčiau vengti plačių apibendrinimų apie

tokią miglotą, tačiau labai svarbią sąvoką kaip kultūrinė galia, iš pradžių neištyrus nemažai konkrečios medžiagos. Vis dėlto galima iš anksto pasakyti, jog XIX ir XX amžiuose Vakaruose buvo įprasta manyti, kad Orientas ir visa, kas su juo siejasi, jei ir nėra akivaizdžiai nevisaverčiai, tai bent reikalauja koreguojančios Vakarų analizės. Į Orientą buvo žvelgiama tarsi į mokyklos auditoriją, teismo salę, kalėjimą ar iliustruotą vadovėlį. Taigi galima teigti, jog orientalizmas yra tokia Oriento pažinimo forma, kuri įkurdina jį klasėje, teisme, kalėjime ar vadovėlyje tam, kad tyrinėtų, analizuotų, teistų, disciplinuotų ir valdytų.

XX amžiaus pradžioje tokie žmonės kaip Balfouras ir Cromeris galėjo kalbėti būtent taip, o ne kitaip todėl, kad jie paveldėjo žodyną, įvaizdžius, retoriką ir statistiką iš orientalizmo tradicijos, egzistavusios dar iki XIX amžiaus. Tačiau orientalizmas sustiprino įsitikinimą, kad Europa ar Vakarai tiesiogine to žodžio prasme valdo didžiąją pasaulio dalį, o šis įsitikinimas savo ruožtu sustiprino orientalizmą. Nepaprasto orientalizmo idėjų ir institucijų plitimo laikotarpis tiksliai sutapo su neprilygstamu Europos ekspansijos laikotarpiu. Nuo 1815 iki 1914 metų Europos kolonijinės valdos išsiplėtė nuo maždaug 35 procentų iki 85 procentų žemės paviršiaus[9]. Tai apėmė visus kontinentus, tačiau pirmiausia Afriką ir Aziją. Dvi didžiausios imperijos buvo Britanija ir Prancūzija. Vienur jos buvo sąjungininkės ir partnerės, kitur – priešiškai nusiteikusios varžovės. Oriente, nuo pat rytinių Viduržemio jūros pakrančių iki Indokinijos ir Malaizijos, jų kolonijinės valdos ir imperinės įtakos sritys ribojosi, dažnai sutapdavo, neretai konfliktuodavo. Tačiau būtent arabiškojoje Artimųjų Rytų dalyje, ten, kur islamas buvo laikomas lemiančiu kultūrines ir rasines gyventojų savybes, britų ir prancūzų tarpusavio ryšiai bei santykiai su pačiu „Orientu“ buvo intensyviausi, artimiausi ir sudėtingiausi. Juk, kaip 1881 metais pasakė lordas Salisbury, didžiąją XIX amžiaus dalį abiejų šių valstybių požiūris į Orientą buvo gana problemiškas: „Kai turi ... ištikimą sąjungininką, kuris linkęs kištis į šalies, kuria pats esi labai suinteresuotas, reikalus, yra trys išeitys: atsisakyti, monopolizuoti arba dalytis. Atsisakyti būtų reiškę leisti

[9] Harry Magdoff, „Colonialism (1763–c.1970)“, *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (1974), p. 893–894. Taip pat žr.: D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.

prancūzams užkirsti mums kelią į Indiją, o monopolizuodami būtume sukėlę karo pavojų. Taigi nusprendėme dalytis."[10]

Ir jie iš tiesų dalijosi. Jų dalybų objektas buvo ne žemė, pelnas ar valdžia, o tam tikra intelektualinė galia, kurią pavadinau orientalizmu. Šia prasme orientalizmas buvo plačiai paplitusios, kartais visuotinai pripažintos informacijos biblioteka ar archyvas. Šio archyvo pagrindą sudarė idėjų visetas[11] ir vienijanti vertybių sistema, kuri pasirodė esanti labai efektyvi. Tos idėjos aiškino rytiečių elgesį, suteikė jiems tam tikrą mentalitetą, genealogiją, aplinką ir, svarbiausia, leido europiečiams bendrauti su rytiečiais ir žvelgti į juos kaip į nekintamą reiškinį. Tačiau kaip kiekvienas ilgaamžių idėjų visetas, orientalizmo idėjos darė įtaką tiek žmonėms, vadinamiems Oriento žmonėmis, tiek vadinamiesiems Okcidento žmonėms – europiečiams ar vakariečiams. Trumpai tariant, orientalizmą geriau suvokti ne vien kaip plačiai paplitusią doktriną, bet kaip tam tikrą minties suvaržymų ir apribojimų sistemą. Jei orientalizmo esmę sudaro neįveikiama perskyra tarp Vakarų pranašumo ir Oriento nevisavertiškumo, privalome atkreipti dėmesį į tai, kaip savo raidos istorijoje orientalizmas šią perskyrą pagilino ir netgi sustiprino. XIX amžiuje Britanijoje įsigalėjusi praktika atleisti iš pareigų Indijos ir kitų kolonijų administratorius jiems sulaukus penkiasdešimt penkerių metų žymėjo dar aukštesnę orientalizmo rafinuotumo pakopą. Nė vienam rytiečiui nebuvo leidžiama matyti senstančio, degeneruojančio vakariečio, ir nė vienas vakarietis nenorėjo savęs matyti pavaldžiosios rasės akimis kitokio, tik kaip stiprų, racionalų, visada gyvybingą ir budrų jauną radžą[12].

XIX ir XX amžiuose orientalizmo idėjos skleidėsi įvairiausiais pavidalais. Pirmiausia, Europoje buvo gausu literatūros apie Orientą, paveldėtos iš Europos praeities. XVIII amžiaus pabaiga ir XIX amžiaus pradžia (manau,

[10] Cituojama iš: Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.

[11] Šią frazę galima rasti: Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.

[12] V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1969), p. 55.

būtent tuo metu ėmė formuotis modernusis orientalizmas) yra unikalios tuo, kad, anot Edgaro Quinet, tada vyko Oriento renesansas[13]. Daugelis mąstytojų, politikų ir menininkų staiga vėl nukreipė akis į Orientą, plytintį nuo Kinijos iki Viduržemio jūros. Viena iš šio susidomėjimo priežasčių buvo naujai atrastų Oriento tekstų vertimai iš sanskrito, pehlevi ir arabų kalbų. Be to, tuo metu susiformavo naujo pobūdžio ryšys tarp Oriento ir Vakarų. Manau, kad naujo santykio tarp Europos ir Artimųjų Rytų pagrindą suformavo Napoleono įsiveržimas į Egiptą 1798 metais. Šis įvykis daugeliu aspektų buvo idealus pavyzdys, kaip stipresnioji kultūra gali būtent moksliškai pasisavinti silpnesniąją. Mat Napoleonui okupavus Egiptą, tarp Rytų ir Vakarų prasidėjo tam tikri procesai, kurie iki šių dienų stipriai veikia mūsų politines ir kultūrines pažiūras. Napoleono ekspedicija su savo didžiuoju kolektyvinės erudicijos paminklu *Description de l'Égypte* suteikė orientalizmui ypatingą veiksmo sceną. Į Egiptą, o vėliau ir į kitas islamiškąsias žemes imta žvelgti kaip į administruojamą provinciją, laboratoriją ar Vakarų žinių apie Orientą praktinio įgyvendinimo spektaklį. Vėliau plačiau kalbėsiu apie Napoleono veiklą.

Tokių asmenų kaip Napoleonas veikla padėjo Vakarams sumoderninti Orientą kaip žinių visetą, ir šitaip XIX ir XX amžiuose orientalizmas įgijo savo antrąjį pavidalą. Nuo pat mano tyrinėjamo laikotarpio pradžios orientalistai pasišovė moderniai pateikti savo atradimus, patirtis ir įžvalgas, išreikšti idėjas apie Orientą glaudžiai siejant jas su to meto aktualijomis. Pavyzdžiui, Renano 1848 metų lingvistiniai semitų kalbų tyrinėjimai rėmėsi moderniąja lyginamąja gramatika, lyginamąja anatomija ir rasių teorija. Šios mokslo šakos suteikė orientalizmui prestižą ir – žvelgiant iš kitos perspektyvos – padarė jį priklausomą tiek nuo paviršutiniškų, tiek nuo ilgalaikių ir įtakingų Vakarų idėjų (beje, toks jis išliko iki šių dienų). Orientalizmą veikė imperializmas, pozityvizmas, utopizmas, istorizmas, darvinizmas, rasizmas, froidizmas, marksizmas, špenglerizmas. Orientalizmas, kaip daugelis gamtos ir socialinių mokslų, turi savo tyrinėjimo „paradigmas", savo mokslines bendruomenes, savo elitą. XX amžiuje nepaprastai išaugo šios srities įtaka ir tokių institucijų kaip Société asiatique, Karališkoji Azijos draugija (The Royal Asiatic Society), Deutsche Morgenländische

[13] Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, in *Oeuvres complètes* (Paris: Paguerre, 1857), p. 55–74.

Gesellschaft ir Amerikos orientalistų draugija (American Oriental Society) prestižas. Gausėjant tokių draugijų, visoje Europoje didėjo Oriento studijų profesorių skaičius ir, žinoma, daugėjo būdų skleisti orientalizmą. Orientalistiniai periodiniai leidiniai, kurių pirmasis buvo *Fundgraben des Orients* (1809), pagausino žinias ir padidino specializacijos sričių skaičių.

Tačiau tik nedidelė dalis šios veiklos ir vos kelios iš šių institucijų egzistavo ir klestėjo nepriklausomai, nes trečiuoju savo pavidalu orientalizmas apribojo mąstymą apie Orientą. Net tokių itin lakia vaizduote apdovanotų to meto rašytojų kaip Flaubert'as, Nervalis ar Scottas Oriento patirtys ir pasisakymai apie jį buvo riboti. Mat orientalizmas iš esmės buvo politinė realybės vizija, kurios struktūra skatino skirtumą tarp to, kas pažįstama (Europa, Vakarai, „mes"), ir to, kas svetima (Orientas, Rytai, „jie"). Tam tikra prasme ši vizija sukūrė šiuos du pasaulius ir jiems tarnavo. Rytiečiai gyveno savo pasaulyje, o „mes" – mūsų pasaulyje. Vizija ir materiali realybė rėmė ir stimuliavo viena kitą. Tam tikra bendravimo laisvė visada buvo vakariečio privilegija – turėdamas stipresnę kultūrą, jis galėjo atskleisti tai, ką Disraeli kadaise pavadino didžiąja Azijos paslaptimi, grumtis su ja, suteikti jai formą ir prasmę. Tačiau, mano nuomone, anksčiau nebuvo atkreiptas dėmesys į ribotą šios privilegijos žodyną ir nemenkus tokios vizijos trūkumus. Noriu pasakyti, kad orientalizmo realybė yra ir antihumaniška, ir gaji. Jos užmojis, jos institucijos ir visa persmelkianti įtaka gyvuoja iki mūsų dienų.

Tačiau kaip veikė ir veikia orientalizmas? Kaip apskritai galime apibūdinti jį kaip istorinį fenomeną, mąstymo būdą, šiuolaikinę problemą ir materialią realybę? Dar kartą pažvelkime į Cromerį, tobulą imperijos specialistą, pasipelniusį iš orientalizmo. Jis gali pateikti mums elementarų atsakymą. Savo esė „Pavaldžiųjų rasių valdymas" („The Government of the Subject Races") jis gvildena problemą, kaip Britanija, laisvų asmenų šalis, turėtų administruoti plačiai išsidriekusią imperiją remdamasi tam tikrais pagrindiniais principais. Jis sugretina „vietinį įgaliotinį", kuris puikiai pažįsta vietinį ir anglosaksiškąjį savitumą, su savo šalies centrine valdžia Londone. Pirmasis gali „spręsti vietines problemas sąmoningai siekdamas pakenkti ar net sukelti pavojų imperijos interesams. Centrinė valdžia gali išvengti bet kokio tokių veiksmų keliamo pavojaus". Kodėl? Todėl, kad ši valdžia gali „užtikrinti harmoningą įvairių mechanizmo dalių darbą" ir „privalo stengtis kuo geriau suvokti aplinkybes, su kuriomis susiduria

vietinė valdžia“[14]. Cromerio kalba yra miglota ir nepatraukli, tačiau nesunku suvokti svarbiausią argumentą. Cromeris įsivaizduoja galios židinį esant Vakaruose, ir iš jo į Rytus sklinda didžiulis, visa apimantis galios mechanizmas, kuris remia centrinę valdžią, tačiau yra jos kontroliuojamas. Visa, ką mechanizmo atšakos įsiurbia Rytuose, – žmogiškuosius išteklius, materialines gėrybes, žinias ir kita, – jis perdirba ir paverčia dar didesne galia. Specialistas akimirksniu paverčia pirminę Oriento žaliavą naudinga medžiaga: antai rytietis tampa pavaldžia rase, „orientalinio“ mentaliteto pavyzdžiu siekiant sustiprinti „valdžią“ metropolijoje. „Vietiniai interesai“ tampa specifiniais orientalisto interesais, o „centrinė valdžia“ atstovauja bendriems visos imperinės visuomenės interesams. Cromeris gana tiksliai pastebi, kad žinių – net labai specializuotų – sklaidą visuomenėje lemia pirmiausia lokaliniai specialisto interesai, o po to bendri valdančiosios socialinės sistemos interesai. Sąsaja tarp vietinių ir centrinių interesų yra sudėtinga, tačiau tikrai ne padrika.

Cromerio žodžiais tariant, jam, kaip imperijos administratoriui, „pridera tyrinėti ir žmogų“. Kai Pope'as pareiškė, kad tikrasis žmonijos tyrinėjimo objektas yra žmogus, jis kalbėjo apie visus žmones, tarp jų ir „vargšą indą“. Cromeris „taip pat“ primena mums, kad tam tikri žmonės, pavyzdžiui, rytiečiai, gali būti *deramo* tyrinėjimo objektas. Šia prasme deramas Oriento žmonių tyrinėjimas yra orientalizmas, iš esmės atskirtas nuo kitų pažinimo formų, tačiau vis dėlto naudingas (nes baigtinis) materialiai ir socialinei realybei, kuri visada apriboja bet kokį pažinimą, jį remia ir pritaiko. Rytus su Vakarais jungia valdymo struktūra, iškreipta egzistencijos grandinė, kurią kadaise išraiškingiausiai apibūdino Kiplingas:

> „Mulas, arklys, dramblys ar jautis klauso vežėjo, vežėjas – savo seržanto, seržantas – leitenanto, leitenantas – kapitono, kapitonas – majoro, majoras – pulkininko, pulkininkas – brigados vado, vadovaujančio trims pulkams, brigados vadas klauso generolo, kuris paklūsta imperatorės vietininkui, o vietininkas yra imperatorės tarnas.“[15]

[14] Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.

[15] Žr. Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), p. 40.

Taip tvirtai sukaltas kaip ši monstriška hierarchijos grandinė, taip griežtai vadovaujamas kaip Cromerio „harmoninga veikla", orientalizmas taip pat išreiškia Vakarų galią ir Oriento bejėgiškumą, matomą vakariečio akimis. Tokia galia ir toks bejėgiškumas yra esmingas orientalizmui, kaip ir kiekvienam kitam požiūriui, suskaldančiam pasaulį į didelius abstrakčius visetus, tarp kurių egzistuoja nuolatinė įtampa, sukuriama jų menamo radikalaus skirtingumo.

Orientalizmas kelia tokį pagrindinį filosofinį klausimą: ar galima dalyti žmogiškąją realybę (o ji, regis, yra natūraliai padalyta į skirtingas kultūras, istorijas, tradicijas, visuomenes, netgi rases) ir vis dėlto išsaugoti humanišką požiūrį? Sakydamas „išsaugoti humanišką požiūrį" klausiu, ar įmanoma išvengti priešiškumo, kurį implikuoja žmonių skirstymas, pavyzdžiui, į „mus" (vakariečius) ir „juos" (rytiečius)? Šitokie skirstymai sukuria apibendrinimus, kurie istorijoje buvo praktiškai naudojami skirtumams tarp žmonių pabrėžti paprastai siekiant ne itin geranoriškų tikslų. Vartojant kategorijas „orientalinis" ir „vakarietiškas" kaip pradinius ir galutinius analizės, tyrimo, viešosios politikos elementus (būtent šitaip šias kategorijas vartoja Balfouras ir Cromeris), minėtoji perskyra dar labiau sustiprinama: rytietis tampa dar rytietiškesnis, vakarietis – dar vakarietiškesnis, o žmogiškasis skirtingų kultūrų, tradicijų ir visuomenių kontaktas dar labiau susilpnėja. Trumpai tariant, nuo pat moderniosios istorijos pradžios iki mūsų dienų orientalizmas, kaip mąstymo apie „kitokį" būdas, kategoriškai skaldantis pasaulį į Rytus ir Vakarus, dažniausiai rodė apgailėtiną tendenciją apriboti mintį „Vakarų" arba „Rytų" perspektyva. Kadangi ši tendencija sudaro pačią Vakarų orientalizmo teorijos, praktinės veiklos ir vertybių esmę, Vakarų dominavimas Oriento atžvilgiu yra laikomas savaime suprantamu – tarsi objektyvi mokslinė tiesa.

Keletas pavyzdžių iš mūsų dienų konteksto turėtų paaiškinti šį teiginį. Natūralu, kad žmonės, esantys valdžioje, retkarčiais analizuoja pasaulį, su kuriuo jie turi reikalų. Balfouras tai darė dažnai. Tai būdinga ir mūsų amžininkui Henry'ui Kissingeriui. Savo straipsnyje „Vidaus struktūra ir užsienio politika" („Domestic Structure and Foreign Policy") jis ypač išraiškingai ir atvirai kalba apie iššūkius, kuriuos patiria Jungtinės Amerikos Valstijos siekdamos plėtoti savo veiklą pasaulyje ir kartu atlaikyti vidaus bei užsienio jėgų spaudimą. Todėl Kissingeriui būtina sukurti poliariškumą tarp

Jungtinių Amerikos Valstijų ir pasaulio. Be to, jis sąmoningai pabrėžia savo, kaip autoritetingo asmens, galią: Kissingeris atstovauja galingiausiai Vakarų valstybei, kurią jos šiandieninė istorija ir realybė supriešino su pasauliu, nenoriai pripažįstančiu jos galią ir dominavimą. Kissingeris mano, kad Jungtinių Amerikos Valstijų bendravimas su industrializuotais, išsivysčiusiais Vakarais kelia mažiau problemų nei santykiai su besivystančiomis šalimis. Taigi dabartiniai santykiai tarp Jungtinių Amerikos Valstijų ir vadinamojo Trečiojo pasaulio (jis apima Kiniją, Indokiniją, Artimuosius Rytus, Afriką ir Lotynų Ameriką) yra tokie akivaizdžiai problemiški, kad net Kissingeris neįstengia to nuslėpti.

Savo straipsnyje Kissingeris remiasi metodu, kurį lingvistai vadina dvinarėmis opozicijomis. Jis parodo, kad yra du užsienio politikos stiliai (pranašiškasis ir politinis), du technikos tipai, du laikotarpiai ir taip toliau. Kai istorinės savo straipsnio dalies pabaigoje Kissingeris ima kalbėti apie šiuolaikinį pasaulį, jį taip pat padalija į dvi dalis: išsivysčiusius ir neišsivysčiusius regionus. Pirmoji dalis, Vakarai, „yra tvirtai įsitikinę, kad realusis pasaulis stebėtojo atžvilgiu yra išorinis, kad pažinimą sudaro faktinių duomenų rinkimas ir klasifikavimas – kuo tikslesnis, tuo geriau". Kissingeris grindžia šį teiginį Newtono sukelta revoliucija, kuri neįvyko besivystančiajame pasaulyje: „Kultūros, kurios anksti nepatyrė niutoniškojo mąstymo įtakos, iš esmės išlaikė ikiniutoniškąjį požiūrį, kad realusis pasaulis stebėtojui yra beveik absoliučiai *vidinis*." Jis priduria, kad „empirinė realybė daugeliui naujųjų šalių turi visai kitokią reikšmę nei Vakarams, kadangi tam tikra prasme šios šalys niekada jos neatrado"[16].

Kitaip nei Cromeris, Kissingeris necituoja sero Alfredo Lyallo teiginių apie rytiečio nesugebėjimą būti tiksliam. Jo argumentai yra pakankamai akivaizdūs, juos nebūtina paremti faktais. Mes patyrėme niutoniškąją revoliuciją, o jie – ne. Mes sugebame geriau mąstyti nei jie. Ką gi, galiausiai pati argumento struktūra yra panaši į Balfouro ir Cromerio, nors Kissingerį ir šiuos britų imperialistus skiria šešiasdešimt ar net daugiau metų. Daugybė karų ir revoliucijų aiškiai įrodė, kad ikiniutoniškasis pranašiškasis stilius, kurį Kissingeris sieja su „stokojančiomis tikslumo" besivystančiomis

[16] Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), p. 48–49.

šalimis ir su Europa iki Vienos kongreso, nėra toks jau nevykęs. Kitaip nei Balfouras ir Cromeris, Kissingeris jaučiasi privaląs rimtai traktuoti šį ikiniutoniškąjį požiūrį, nes jis „lanksčiai prisiderina prie šiuolaikinio revoliucinio šurmulio". Taigi žmonių, gyvenančių poniutoniškajame (realiame) pasaulyje, pareiga yra „sukurti tarptautinę tvarką *anksčiau, nei* kokia nors krizė pavers tai būtinybe". Kitaip sakant, *mes* privalome rasti būdą kontroliuoti besivystantįjį pasaulį. Argi šios idėjos neprimena Cromerio harmoningai veikiančio mechanizmo, iš esmės sukurto tarnauti centrinei valdžiai, supriešintai su besivystančiuoju pasauliu?

Galimas daiktas, Kissingeris nežinojo, kokiu istorinių žinių šaltiniu jis rėmėsi dalydamas pasaulį į ikiniutoniškąją ir poniutoniškąją realybės koncepcijas. Tačiau ši perskyra absoliučiai sutampa su tradiciniu orientalistų požiūriu, atskiriančiu rytiečius nuo vakariečių. Nepaisant neutralaus Kissingerio tono, jo brėžiama perskyra, kaip ir orientalistų, nėra nešališka. Tokie žodžiai, kaip „pranašiškas", „tikslumas", „vidinis", „empirinė realybė" ir „tvarka", išbarstyti jo tekste, žymi patrauklias, pažįstamas, siektinas dorybes arba grėsmingas, keistas, tvarką griaunančias ydas. Kaip matysime, ir tradicinis orientalistas, ir Kissingeris kultūrų skirtumus suvokia pirmiausia kaip potencialaus konflikto ženklą ir, antra, kaip raginimą Vakarams (dėl geresnių žinių ir subtiliai taikomos galios) kontroliuoti, riboti ir kitaip valdyti Kitą. Kokiomis priemonėmis ir kokių tikslų siekiant tokios karingos perskyros yra skatinamos šiandien, niekam nereikia priminti.

Prie Kissingerio analizės puikiai – gal net per daug puikiai – dera ir kitas pavyzdys. *American Journal of Psychiatry* 1972 metų vasarį išspausdino Haroldo W. Gliddeno, pristatyto kaip buvusio Jungtinių Amerikos Valstijų Valstybės departamento Žvalgybos ir tyrimų biuro tarnautojo, straipsnį, pavadintą „Arabų pasaulis" („The Arab World"). Šio straipsnio tonas ir turinys atspindi itin tipišką orientalistinį požiūrį. Savo keturių puslapių apybraižoje, išspausdintoje dviem skiltimis, Gliddenas pateikia daugiau kaip 100 milijonų žmonių psichologinį portretą 1 300 metų laikotarpiu ir paremia savo nuomonę lygiai keturiais šaltiniais: neseniai išleista knyga apie Tripolį, vienu egiptiečių laikraščio *Al-Ahram* numeriu, periodiniu leidiniu *Oriente Moderno* ir Majido Khadduri'o, žymaus orientalisto, knyga. Pats straipsnis siekia atskleisti „vidines arabų elgesio motyvacijas". Jų elgesys, žvelgiant *mūsų* požiūriu, atrodo „neįprastas", tačiau arabams jis yra

„normalus“. Po tokios palankios pradžios sužinome, kad arabai ypač vertina konformizmą, kad jie reprezentuoja gėdos kultūrą, kurios „prestižo sistema“ susijusi su galimybe pritraukti sekėjų ir globotinių (be to, sužinome, kad „arabų visuomenė yra ir visada buvo paremta globotinio ir globėjo santykių sistema“), kad arabai gali gyventi tik konfliktinėse situacijose, kad prestižas remiasi vien gebėjimu valdyti kitus, kad gėdos kultūra (taigi ir pats islamas) laiko kerštą dorybe (čia Gliddenas triumfuodamas cituoja 1970 metų birželio 29 dienos *Ahram*, siekdamas parodyti, kad „1969 metais [Egipte] iš 1070 žmogžudysčių atvejų, kai nusikaltėliai buvo sulaikyti, 20 procentų buvo pagrįsti troškimu nusiplauti gėdą, 30 procentų – siekiu atkeršyti už tikrą ar tariamą skriaudą ir 31 procentas – siekiu įvykdyti kraujo kerštą“). Nors, žvelgiant vakariečių požiūriu, atrodo, kad „vienintelis racionalus dalykas arabams yra siekti taikos, ... jie nesivadovauja tokia logika, nes arabų kultūroje objektyvumas nelaikomas vertybe“.

Gliddenas dar entuziastingiau tęsia: „Vertas dėmesio faktas, kad nors arabų vertybių sistema reikalauja absoliutaus grupės solidarumo, ji kartu skatina tam tikrą grupės narių konkurenciją, kuri griauna šį solidarumą“. Arabų visuomenėje „svarbiausia yra sėkmė“, o „tikslas pateisina priemones“. Arabai „natūraliai“ gyvena pasaulyje, „kuriam būdingas nerimas, pasireiškiantis bendru įtarumu ir nepasitikėjimu, dažnai vadinamu neprognozuojamu priešiškumu“. „Apgavystės menas yra labai ištobulėjęs kasdieniame arabų gyvenime ir pačiame islame.“ Arabų keršto troškimas nustelbia viską, kitaip arabas jaustų „ego griaunančią“ gėdą. Todėl „vakariečiai labai vertina taiką“ ir „mes turime labai išlavėjusį laiko vertės suvokimą“, o arabams šitai nebūdinga. „Priešingai, – sako Gliddenas, – arabų gentinėje bendruomenėje (kuri suformavo arabų vertybes) ne taika, o karas yra normalus reiškinys, nes plėšimas buvo vienas iš dviejų pagrindinių jų ekonomikos ramsčių.“ Vienintelis šių moksliškų svarstymų tikslas yra parodyti, kad Vakarų ir Oriento vertybių skalėse „santykinė elementų pozicija yra gana skirtinga“. Tai ir reikėjo įrodyti[17].

Šis straipsnis – orientalisto pasitikėjimo savimi apogėjus. Kiekvienam apibendrinimui suteikiamas tiesos statusas; kiekvienas teorinis rytiečio

[17] Harold W. Glidden, „The Arab World“, *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8 (February 1972): 984–988.

bruožų sąrašas yra tiesiogiai pritaikomas rytiečių elgesiui realiame pasaulyje. Egzistuoja vakariečiai ir arabai rytiečiai. Pirmieji (bruožų eiliškumas nesvarbu) yra racionalūs, taikūs, liberalūs, logiški, sugebantys saugoti tikrąsias vertybes, neturintys įgimto įtarumo, o antrieji – jų priešingybė. Koks kolektyvinis ir drauge individualizuotas požiūris į Orientą suformuoja šiuos teiginius? Kokie specifiniai sugebėjimai, kokios menamos įtampos, institucijos ir tradicijos, kokios kultūrinės jėgos lėmė tą Oriento apibūdinimų panašumą, kurį matome Cromerio, Balfouro ir mūsų šiandieninių politikų samprotavimuose?

II

Įsivaizduojamoji geografija ir jos reprezentacijos: Oriento orientalizavimas

Iš esmės orientalizmas yra akademinė disciplina. Krikščioniškuose Vakaruose formalia jo pradžia laikomi 1312 metai, kai Vienne'o bažnyčios susirinkimas nusprendė įkurti „arabų, graikų, hebrajų ir sirų kalbų katedras Paryžiuje, Bolonijoje, Avinjone ir Salamankoje"[18]. Tačiau kiekviena orientalizmo istorija turėtų tirti ne vien profesionalius orientalistus ir jų darbus, bet ir pačią mokslo srities sampratą, kurios pagrindą sudaro geografinis, kultūrinis, lingvistinis ir etninis reiškinys, vadinamas Orientu. Savaime suprantama, visos akademinės disciplinos yra sukuriamos.

[18] R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. Taip pat žr.: Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), p. 65–66: „Ypač įdomus yra vienuoliktasis kanonas, kuriuo įsakoma didžiausiuose universitetuose įsteigti hebrajų, graikų, arabų ir chaldėjų kalbų katedras. Tai pasiūlė Raimundas Lulijus, teigęs, kad arabų kalbos mokėjimas yra geriausia priemonė siekiant paskatinti arabus priimti krikščionybę. Nors šis planas nebuvo įgyvendintas, nes labai trūko Oriento kalbų mokytojų, toks sprendimas rodo šios misionieriškos idėjos paplitimą Vakaruose. Jau Grigalius X tikėjosi, kad mongolai priims krikščionybę, o pranciškonų vienuoliai misionieriai buvo įsiskverbę į Azijos gilumą. Nors jų viltys žlugo, misionieriškos ambicijos neišnyko." Taip pat žr.: Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).

Laikui bėgant jos įgyja rišlumą ir vientisumą, nes mokslininkai įvairiais būdais atsideda tokiam bendru susitarimu apibrėžtam tyrinėjimų objektui. Tačiau, priešingai nei teigia ištikimiausi jos šalininkai – dažniausiai mokslininkai, profesoriai, ekspertai ir kiti, nėra lengva apibrėžti mokslo sritį. Juk net tokių tradicinių disciplinų kaip filologija, istorija ar teologija sritis kartais taip smarkiai pasikeičia, kad tampa beveik neįmanoma suformuluoti universalų jų tyrinėjimų objekto apibrėžimą. Dėl tam tikrų įdomių priežasčių tai neabejotinai būdinga ir orientalizmui.

Įdomu pažvelgti į orientalizmą kaip į geografinę mokslinių tyrinėjimų „sritį“, nes tikriausiai niekam nešautų į galvą įsivaizduoti jai simetriškos srities, pavadintos okcidentalizmu. Taigi išryškėja specifinis, galbūt net ekscentriškas orientalizmo požiūris. Dauguma akademinių disciplinų orientuojasi, pavyzdžiui, *į žmogų* kaip tyrinėjimų objektą (istorikas analizuoja žmonijos praeitį iš dabarties perspektyvos ir pan.), tačiau nėra kito atvejo, kai tokia didžiulė socialinių, lingvistinių, politinių bei istorinių realijų įvairovė būtų susiejama vienu, iš esmės tik geografiniu požiūriu. Klasikinės filologijos, romanų kalbų ar net Amerikos studijų specialistas tyrinėja gana ribotą regioną, o ne pusę pasaulio. Tačiau orientalizmo geografinės ambicijos – didžiulės. Kadangi orientalistai tradiciškai tyrinėjo orientalinius dalykus (jie vadino orientalistais tiek islamo teisės specialistus, tiek kinų dialektų ar Indijos religijų žinovus), reikia pripažinti, kad vienas pagrindinių orientalizmo bruožų yra didžiulė, įvairialypė aprėptis ir beveik neribotas sugebėjimas skaidyti. Šį bruožą puikiai atspindi painus imperinio neapibrėžtumo ir tikslių detalių mišinys.

Visa tai apibūdina orientalizmą kaip akademinę discipliną. Priesaga „izmas“ pabrėžia jos išskirtinumą iš visų kitų. Pagrindinis orientalizmo, kaip akademinės disciplinos, istorinės raidos dėsningumas buvo ne didėjantis jo selektyvumas, bet auganti aprėptis. Tokie Renesanso orientalistai, kaip Erpenius ir Guillaume'as Postelis, pirmiausia buvo biblinių provincijų kalbų specialistai, nors Postelis gyrėsi galįs be vertėjo nukeliauti per Aziją iki pat Kinijos. Maždaug iki XVIII amžiaus vidurio orientalistais buvo laikomi Biblijos, semitų kalbų, islamo tyrinėtojai ir (jėzuitams pradėjus naujas Kinijos studijas) sinologai. Orientalizmas akademiškai užkariavo Azijos vidurio regioną tik XVIII amžiaus pabaigoje, kai Anquetilis-Duperronas ir seras Williamas Jonesas įstengė aiškiai parodyti Avestos ir sanskrito lobius. Iki XIX amžiaus vidurio

orientalizmas jau buvo tapęs didžiuliu akademinių tyrinėjimų lobynu. Yra du puikūs šio naujo, triumfuojančio eklektizmo pavyzdžiai. Pirmasis – enciklopedinis orientalizmo aprašymas (maždaug nuo 1765 iki 1850 metų), kurį pateikė Raymond'as Schwabas savo knygoje *La Renaissance orientale*[19]. Tuo metu Europoje daugėjo ne tik mokslinių atradimų, susijusių su Orientu, kuriuos padarė profesionalūs mokslininkai, – plito kažkas panašaus į orientalijų epidemiją, kuri paveikė kiekvieną žymų to laikotarpio poetą, eseistą ir filosofą. Schwabas teigia, kad terminas „orientalinis" žymi entuziastingą mėgėjų ir profesionalų susidomėjimą viskuo, kas azijietiška, t. y. egzotiška, paslaptinga, gilu, esminga. Šis entuziazmas primena Europos susižavėjimą antikinėmis graikų ir lotynų kultūromis vėlyvojo Renesanso laikotarpiu. Susižavėjimas Orientu – vėlesnis to paties reiškinio variantas. 1829 metais Victoras Hugo šitaip apibūdino šį orientacijos pasikeitimą: „Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste."[20]* Todėl XIX amžiaus orientalistas buvo tiek mokslininkas (sinologas, islamistas, indoeuropeistas), tiek talentingas entuziastas (Hugo savo *Les Orientales*, Goethe savo *Westöstlicher Diwan*), tiek ir tas, ir tas kartu (Richardas Burtonas, Edwardas Lane'as, Friedrichas Schlegelis).

Kitą pavyzdį, rodantį, kaip išsiplėtė orientalizmo ribos po Vienne'o susirinkimo, galima rasti šios disciplinos XIX amžiaus kronikose. Išsamiausia tokio tipo kronika yra Jules'io Mohlio *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales*. Tai dvitomis įvairių reikšmingų orientalizmo įvykių sąrašas nuo 1840 iki 1867 metų[21]. Mohlis buvo Société asiatique Paryžiuje sekretorius. Pirmojoje XIX amžiaus pusėje Paryžius buvo orientalistų pasaulio (ir, anot Walterio Benjamino, paties XIX amžiaus) sostinė. Taigi Mohlio pareigos Société asiatique buvo nepaprastai svarbios orientalizmo sričiai. Per tuos dvidešimt septynerius

[19] Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950). Taip pat žr.: V. - V. Barthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947) ir šią temą nagrinėjančius puslapius kn.: Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich: Gottafschen, 1869). Norėdami rasti dėmesio vertą kontrastą žr.: James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

[20] Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, éd. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 580.

[21] Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 t. (Paris: Reinwald, 1879–1880).

* „Liudviko XIV amžiuje visi buvo helenistai, o dabar visi yra orientalistai" (*pranc.*).

kronikoje aprašytus metus Europoje greičiausiai nebuvo nė vieno mokslinio darbo apie Aziją, kurio Mohlis nebūtų įtraukęs į savo „études orientales"*. Jo užrašai, žinoma, registruoja vien publikacijas, tačiau mokslininkams orientalistams įdomios publikuotos medžiagos apimtis yra stulbinanti. Nesuskaičiuojami indų dialektai, arabų, hebrajų, pehlevi, asirų, babiloniečių, mongolų, kinų, birmiečių, Mesopotamijos gyventojų, javiečių kalbos – jo orientalistiniais pavadintų filologinių darbų sąrašas yra beveik neaprėpiamas. Mohlis registravo pačią įvairiausią orientalistinę veiklą – nuo redagavimo ir tekstų vertimų iki kiekvienos žinomos antikinės ar modernios Azijos bei Šiaurės Afrikos civilizacijos numizmatinių, antropologinių, archeologinių, sociologinių, ekonominių, istorinių, literatūrinių ir kultūrologinių tyrinėjimų. Gustave'o Dugat *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^{e} au XIX^{e} siècle (1868–1870)*[22] yra selektyvus žymiausių orientalistų sąvadas, tačiau jo apimtis yra ne mažiau įspūdinga nei Mohlio sudarytojo.

Tačiau toks eklektiškumas turėjo trūkumų. Mokslininkai orientalistai pirmiausia domėjosi klasikiniais tyrinėjamos kalbos ar visuomenės laikotarpiais. Išskyrus vienintelę išimtį – Napoleono Institut d'Égypte, didžiąją amžiaus dalį buvo mažai domimasi modernaus, arba to meto, Oriento tyrimais. Be to, tiriamasis Orientas pirmiausia buvo tekstų visuma. Kitaip nei senovės Graikija, palikusi savo žymę Renesanso laikotarpiu tokiuose mimeziniuose artefaktuose kaip skulptūra ir keramika, Orientas atsispindėjo pirmiausia knygose ir rankraščiuose. Pats orientalisto santykis su Orientu taip stipriai rėmėsi tekstais, jog pasakojama, kad kai kurie XIX amžiaus pradžios vokiečių orientalistai, pirmą kartą pamatę aštuonrankę indų skulptūrą, tuoj pat „išgijo" nuo susižavėjimo Orientu[23]. Keliaudamas į tyrinėjamą šalį, išsilavinęs orientalistas paprastai vadovaudavosi neginčijamomis abstrakčiomis tiesomis apie jo tyrinėjamą „civilizaciją". Orientalistams retai rūpėjo kas nors kita, nei įrodyti savo sustabarėjusių „tiesų" teisingumą taikant jas (tegu ir nelabai sėkmingai) jų nesuvokiantiems, todėl atsilikusiems čiabuviams. Galiausiai pati orientalizmo galia ir aprėptis sukūrė ne tik didelį tikslių pozityvių

[22] Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^{e} au XIX^{e} siècle*, 2 t. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868–1870).

[23] Žr. René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Paris: Didier, 1963), p. 112.

* Oriento studijos (*pranc.*).

žinių apie Orientą archyvą, bet ir nemenką papildomos informacijos bagažą. Ši informacija glūdėjo „orientalinėse" pasakose, paslaptingų Rytų mituose ir samprotavimuose apie Azijos mįslingumą. Ji gyveno savo gyvenimą, kurį V. G. Kiernanas vykusiai pavadino „kolektyvinėmis Europos fantazijomis apie Orientą"[24]. Viena teigiama šio reiškinio pasekmė buvo ta, kad nemaža žymių XIX amžiaus rašytojų tapo entuziastingais Oriento gerbėjais. Mano nuomone, verta išskirti atskirą orientalistinių tekstų žanrą, kurio pavyzdžiais galima laikyti Hugo, Goethe's, Nervalio, Flaubert'o, FitzGeraldo ir kitų autorių tekstus. Neatskiriama tokių tekstų dalis yra tam tikra miglotai apibrėžta, laisvai interpretuojama Oriento mitologija. Taigi Orientą kūrė ne tik amžininkų interpretacijos ir plačiai paplitę prietarai, bet ir tai, ką Vico pavadino tautų ir mokslininkų tuštybe. Jau minėjau politinius tokios medžiagos panaudojimo būdus XX amžiuje.

Šiandien orientalistas mažiau linkęs vadintis orientalistu negu prieš Antrąjį pasaulinį karą. Vis dėlto šis terminas dar vartojamas, pavyzdžiui, universitetuose, kur išlikusios Oriento kalbų ar civilizacijų programos ir katedros. Oksfordas turi orientalistikos „fakultetą", o Prinstonas – Oriento studijų katedrą. Antai 1959 metais Britanijos vyriausybė įgaliojo specialią komisiją „peržiūrėti universitetuose orientalistikos, slavistikos, Rytų Europos ir Afrikos studijų plėtrą ... ir apsvarstyti bei siūlyti jų ateities raidos planus"[25]. 1961 metais pasirodžiusi vadinamoji Hayterio ataskaita neišreiškė susirūpinimo plačiu termino *orientalinis*, labai paplitusio Amerikos universitetuose, apibrėžimu. Net toks autoritetingas anglų ir amerikiečių šiuolaikinių islamo studijų atstovas kaip H. A. R. Gibbas mieliau vadino save ne arabistu, bet orientalistu. Beje, kalbėdamas apie orientalizmą Gibbas, klasikinių studijų specialistas, nesidrovėjo vartoti šlykštaus neologizmo „regiono studijos", šitaip norėdamas parodyti, kad regiono studijos ir orientalizmas yra sinonimiški geografiniai pavadinimai[26]. Mano nuomone, visa tai slepia dar įdomesnį pažinimo ir geografijos santykį. Norėčiau jį trumpai aptarti.

[24] Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.

[25] University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).

[26] H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).

Nepaisant daugybės miglotų troškimų, impulsų ir vaizdinių, blaškančių protą, jis atkakliai siekia to, ką Claude'as Lévi-Straussas pavadino konkretumo mokslu[27]. Pavyzdžiui, pirmykštė gentis skiria konkrečią vietą, paskirtį ir reikšmę kiekvienai jos aplinkoje augančiai lapinių augalų rūšiai. Daugelis šių žolių ir gėlių neteikia praktinės naudos, tačiau, anot Lévi-Strausso, protas reikalauja tvarkos, o ji sukuriama rūšiuojant, įsidėmint ir sudėliojant visa, ką jis žino, į saugią, lengvai randamą vietą. Todėl objektų ir tapatybių sistemoje, kurioje gyvename, visi daiktai gauna tam tikrą vaidmenį. Tokia pradinė klasifikacija turi savo logiką, tačiau taisykles, kuriomis remdamasi viena kultūra laiko žalią pušį gėrio, o kita – blogio simboliu, nelengva racionalizuoti ar universaliai taikyti. Skiriant objektus vienus nuo kitų, niekada negalima išvengti tam tikro šališkumo. Toks skirstymas siejasi su tam tikromis vertybių sistemomis, kurių istorija, jei būtų galima ją visiškai atskleisti, tikriausiai parodytų tokį patį subjektyvumą. Tai pakankamai akivaizdžiai liudija mados pasaulis. Kodėl perukai, nėriniuotos apykaklės ir ilgaauliai, sagtimis užsegami batai laikui bėgant atsiranda ir vėl dingsta? Greičiausiai tiek dėl patogumo, tiek dėl estetinių priežasčių. Bet jei sutiksime, kad visus istorijos reiškinius, kaip ir pačią istoriją, kuria žmonės, bus nesunku įsisąmoninti, kad daugelis objektų, vietovių ar laiko periodų įgyja objektyvias reikšmes ar vaidmenis tik *po to,* kai šie vaidmenys jau būna paskirti. Tai ypač dažnai nutinka klasifikuojant tokius neįprastus dalykus kaip svetimšaliai, mutantai ar „nenormalus" elgesys.

Visiškai įmanoma teigti, kad tam tikrus objektus sukuria vien mūsų sąmonė. Nors atrodo, kad jų egzistavimas – objektyvus faktas, iš tiesų jie egzistuoja vaizduotės pasaulyje. Žmonių grupė, gyvenanti keliuose akruose žemės, pažymės savo teritoriją bei artimiausias apylinkes riba ir atskirs jas nuo tolimesnės teritorijos. Pastarąją jie pavadins „barbarų žeme". Kitaip sakant, šis įprastas veiksmas – pažymėti sąmonėje pažįstamą, „mūsų" erdvę atskiriant ją nuo nepažįstamos „jų" erdvės, teritorijos už „mūsų" ribų – rodo, kaip brėžiamos geografinės ribos, kurios *gali būti* absoliučiai savavališkos. Sakau „savavališkos", nes toks vaizduote pagrįstas geografinis žymėjimas („mūsų žemė–barbarų žemė") nebūtinai reiškia, kad ir

[27] Žr. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1–7.

barbarai pripažįsta tokią pat perskyrą. Pakanka, kad „mes“ patys savo sąmonėje nubrėžiame šias ribas, – taip „jie“ virsta „jais“, o jų teritorija ir mentalitetas tampa kitokie nei „mūsų“. Todėl atrodo, kad tiek pirmykštės, tiek modernios bendruomenės iš dalies įgyja savo tapatybę neigimo pagrindu. Labai tikėtina, kad V amžiaus atėnietis jautėsi esąs atėnietis vien todėl, kad tikėjo esąs ne barbaras. Socialines, etnines ir kultūrines ribas lengvai nuspėjamais būdais atspindi geografinės ribos. Tačiau dažnai asmuo jaučiasi esąs nesvetimas dėl priežasčių, kurios grindžiamos labai miglotu suvokimu, kas egzistuoja „ten“, už pažįstamos teritorijos ribų. Dažniausiai būtent toje nepažįstamoje erdvėje spiečiasi įvairiausios miglotos prielaidos, asociacijos ir vizijos.

Prancūzų filosofas Gastonas Bachelard'as parašė studiją apie tai, ką jis vadino erdvės poetika[28]. Bachelard'as teigia, kad namo erdvė įgyja realų ar įsivaizduojamą intymumą, paslaptingumą, saugumą dėl joje išgyventų patirčių. Reali namo erdvė – jo kertės, koridoriai, rūsys, kambariai – yra kur kas mažiau svarbi nei simbolinės namo erdvei suteikiamos savybės. Tokias savybes galima ir įvardyti, ir pajusti: name gali vaidentis, jis gali atrodyti magiškas, jaukus ar priminti kalėjimą. Taigi erdvė įgyja emocinę ar net racionalią prasmę per tam tikrą poetinį procesą, dėl kurio tuščios ar neįvardytos teritorijos ima mums ką nors reikšti. Panašus procesas vyksta bandant suvokti laiką. Dauguma mūsų su laiku siejamų asociacijų ar žinių – tokie laiko atkarpų ženklai, kaip „seniai“, „pradžioje“ ar „amžių pabaigoje“ – yra poetinės konstrukcijos. Egipto vidurinės karalystės istorikui žodis „seniai“ gali reikšti labai konkrečią laiko atkarpą, tačiau šis konkretumas nesunaikins įsivaizduojamų, iš dalies paties sukurtų bruožų, kuriuos jis asocijuos su tuo labai tolimu ir nepažįstamu laiko periodu. Neabejotina, kad įsivaizduojamoji geografija ir istorija stiprina proto savivoką, pabrėždamos atstumą ir kontrastą tarp to, kas yra arti, ir to, kas yra toli. Taip galima paaiškinti ir dažnai pasitaikančias žmonių nuojautas, kad jiems labiau derėtų gyventi, pavyzdžiui, XVI amžiuje ar Taityje.

Beprasmiška dėtis, kad tai, ką mes žinome apie laiką ir erdvę ar, tiksliau, apie istoriją ir geografiją, nesiremia vaizduote. Žinoma, pozityvi istorija ir pozityvi geografija Europoje ir Jungtinėse Amerikos Valstijose pasiekė

[28] Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).

įspūdingų laimėjimų. Mokslininkai dabar žino apie pasaulio praeitį ir dabartį daugiau nei, pavyzdžiui, Gibbono laikais. Tačiau tai nereiškia, kad jie žino viską ir, dar svarbiau, kad tai, ką jie žino, iš esmės paneigia įsivaizduojamas geografines ir istorines žinias, apie kurias kalbėjau. Mums čia nebūtina nuspręsti, ar tokios įsivaizduojamos žinios praturtina istorijos ir geografijos mokslus, ar tam tikra prasme juos suproblemina. Pakanka pasakyti, kad egzistuoja kai kas *daugiau* nei vien tai, ką vadiname objektyviu pažinimu.

Beveik nuo ankstyviausių laikų Europoje Orientas visada buvo kai kas daugiau, nei empiriškai apie jį buvo žinoma. R. W. Southernas elegantiškai pademonstravo, kad bent iki XVIII amžiaus pradžios ar net vėliau europiečiai labai siaurai suvokė islamiškąją Oriento kultūrą, tačiau pati jos interpretacija buvo sudėtinga[29]. Mat tam tikros asociacijos su Rytais – ne visai nemokšiškos, tačiau ir ne itin kompetentingos, – regis, visada siejosi su Oriento idėja. Pirmiausia pažvelkime į perskyrą tarp Oriento ir Vakarų. Jau *Iliados* laikais ji buvo ryški. Du bruožai, dažniausiai priskiriami Rytams, matyti ankstyviausioje išlikusioje Atėnų dramoje, Aischilo *Persuose*, ir vėlyviausioje išlikusioje dramoje – Euripido *Bakchantėse*. Aischilas vaizduoja, kaip persus apima katastrofos nuojauta sužinojus, kad jų armijas, vedamas karaliaus Kserkso, sunaikino graikai. Choras gieda štai tokią giesmę:

Dabar visa Azijos žemė
Aprauda tuštumą savo.
Kserksas vedė į mūšį karius, oi oi!
Kserksas sumuštas, vai vai!
Sužlugo Kserkso planai
Laivuose jūrų.
Kodėl gi Darėjas
Išsaugojo savo vyrus
Ir vedė sėkmingai į mūšį,
Tas numylėtas Susos karių vadas?[30]

[29] Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.

[30] Aeschylus, *The Persians*, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 73–74.

Ši ištrauka svarbi todėl, kad joje Azija prabyla per Europos vaizduotę ir kalba jos ženklais. Europa atsiskleidžia kaip Azijos, „kito" – priešiško – užjūrio pasaulio, nugalėtoja. Azija asocijuojama su tuštuma, praradimu ir katastrofa. Tai yra tarsi atlygis už Oriento iššūkius Vakarams. Azija aprauda didingą savo praeitį, kai ją lydėjo sėkmė ir ji pati buvo Europos nugalėtoja.

Bakchantėse, bene labiausiai „azijietiškoje" iš visų Atikos dramų, Dionisas aiškiai reprezentuoja savo azijietišką kilmę ir keistas, grėsmingas Oriento paslaptis. Pentėją, Tebų karalių, nužudo jo motina Agavė ir jos bendrininkės bakchantės. Pentėjas taip žiauriai nubaudžiamas už tai, kad nepripažino dieviškos Dioniso galios. Pjesė baigiasi šiurpinančios ekscentriškojo dievo galios šlovinimu. Šiuolaikiniai *Bakchančių* komentatoriai pabrėžė nepaprastai platų šios dramos intelektualinių ir estetinių niuansų spektrą. Jie taip pat nepamiršo pažymėti, kad Euripidui „neabejotinai padarė įtaką nauji Dioniso kulto bruožai, kurių nebuvo galima išvengti plintant svetimtaučių ekstaziniams Bendidės, Kibelės, Sabadzijo, Adonio ir Izidės kultams. Šios religijos atkeliavo iš Mažosios Azijos bei Levanto ir plito Pirėnuose ir Atėnuose slogiais ir chaotiškais Peloponeso karo metais"[31].

Du Oriento bruožai, kurie šiose dramose atskiria jį nuo Vakarų, vėliau tapo pagrindiniais Europos įsivaizduojamos geografijos elementais. Du kontinentus skiria riba: Europa yra galinga ir iškalbinga, Azija – nugalėta ir užsisklendusi. Aischilas *reprezentuoja* Aziją – priverčia ją prakalbėti senos persų karalienės, Kserkso motinos, lūpomis. Būtent Europa artikuliuoja Orientą: ši artikuliacija yra ne kokio nors marionetinio savininko, o tikrojo kūrėjo išimtinė teisė, gyvybę teikianti galia, kuri reprezentuoja, suteikia turinį, įasmenina nebylią, pavojingą ir nepažįstamą erdvę. Aischilo orchestra, kurioje dramos autorius įkurdina savo įsivaizduojamą Azijos pasaulį, primena akademinę orientalizmo perspektyvą, kuri taip pat apriboja didžiulę, amorfišką Azijos platybę ir sustingdo ją retkarčiais geranoriškam, tačiau visada dominuojančiam tyrimui. Antra, į Orientą žvelgiama kaip į

[31] Euripides, *The Bacchae*, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 3. Daugiau medžiagos apie Europos ir Oriento perskyrą galima rasti: Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica* (Florence: La Nuova Italia, 1947); Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

paslėptą pavojų. Racionalumą sunaikina rytietiškas perteklius – paslaptingai patraukli priešingybė tam, kas laikoma įprastomis vertybėmis. Skirtumą tarp Rytų ir Vakarų simbolizuoja Pentėjo griežtumas, su kuriuo jis iš pradžių atstumia isteriškas bakchantes. Vėliau, kai Pentėjas pats patenka į bakchanalijas, jis nužudomas ne todėl, kad pasidavė Dionisui, bet pirmiausia dėl to, kad neįvertino jo grėsmės. Euripido moralinį pamokymą dramoje inscenizuoja Kadmas ir Teiresijas – seni, išsimokslinę vyrai. Jie suvokia, kad bendruomenei valdyti nepakanka vien „aukščiausiosios valdžios“[32], – būtina sugebėti teisingai įvertinti priešo galias ir deramai su jomis susidoroti. Nuo to laiko į Oriento paslaptis bus žvelgiama rimtai dar ir todėl, kad jos paskatino racionalų Vakarų mąstymą naujai realizuoti savo ilgalaikes ambicijas ir galią.

Tačiau viena ryški perskyra – tokia kaip tarp Vakarų ir Oriento – lemia kitas, mažesnes, ypač tada, kai įprasti civilizacijos raidos procesai išprovokuoja tokius kontaktą skatinančius veiksnius kaip kelionės, užkariavimai, naujos patirtys. Klasikinėje Graikijoje ir Romoje geografai, istorikai, tokie žymūs visuomenės asmenys kaip Cezaris, oratoriai ir poetai papildė taksonominės žinijos fondą atskirdami rases, regionus, tautas ir protus. Daugelis šių pastangų buvo gana savanaudiškos – buvo siekiama įrodyti, jog romėnai ir graikai yra pranašesni už kitus. Tačiau domėjimasis Orientu turėjo savitą klasifikacijos ir hierarchijos tradiciją. Bent jau nuo II amžiaus pr. Kr. nei vienas keliautojas ar ambicingas Rytais besidomintis Vakarų didikas negalėjo išleisti iš akių fakto, kad Herodotas (istorikas, keliautojas, nepranokstamai smalsus kronikininkas) ir Aleksandras (karalius karys, užkariautojas mokslininkas) jau buvo apsilankę Oriente. Todėl Orientas jau buvo suskirstytas į regionus, kuriuos aplankė, pažino ir užkariavo Herodotas, Aleksandras bei jų sekėjai, ir nepažįstamas, neaplankytas, nenugalėtas teritorijas. Krikščionybė užbaigė svarbiausių vidinių Oriento regionų žymėjimą. Taip atsirado Artimieji ir Tolimieji Rytai, pažįstamas Orientas, kurį René Grousset vadina „l'empire du Levant“[33]*, ir naujasis Orientas. Vaizduotės žemėlapyje Orientas atsiskleisdavo dviem pavidalais: kaip senasis pasaulis, į kurį buvo galima grįžti

[32] Euripides, *Bacchae*, p. 52.

[33] René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).

* Levanto imperija (*pranc.*).

tarsi į rojų trokštant sukurti ten naują senojo pasaulio modelį, ir kaip nauja žemė, į kurią buvo atvykstama kurti naujo pasaulio. Būtent šitaip Kolumbas atrado Ameriką (nors ironiška tai, kad pats Kolumbas tikėjo atradęs naują senojo pasaulio dalį). Žinoma, nei vienas iš šių Orientų neegzistavo išimtinai vienu ar kitu pavidalu: įdomiausias yra jų kaitaliojimasis, jų gundantis dviprasmiškumas, jų sugebėjimas intriguoti ir gluminti protą.

Pažiūrėkime, kaip nuo antikos laikų Vakarai ėmė interpretuoti Orientą, ypač Artimąjį Orientą, kaip didžiąją savo priešingybę. Buvo Biblija ir krikščionybės sklaida, buvo tokie keliautojai kaip Marco Polo, nužymėjęs prekybos kelius ir sukūręs koordinuotą prekybos ryšių sistemą, o vėliau Lodovico di Varthema ir Pietro della Valle; buvo tokie pasakėčių kūrėjai kaip Mandeville'is, buvo rūstūs ir karingi Rytų judėjimai (pirmiausia, žinoma, islamas), buvo karingi piligrimai, dažniausiai kryžiuočiai, – visos šios patirtys buvo užfiksuotos literatūroje, o ji savo ruožtu suformavo tam tikrą vidinę struktūrą turintį „archyvą". Atsirado keletas tipiškų naratyvinių modelių: kelionė, istorija, pasaka, stereotipas, poleminė konfrontacija. Jie tapo lęšiais, per kuriuos imta žvelgti į Orientą. Būtent jie formuoja Rytų ir Vakarų bendravimo diskursą, jo perspektyvą ir formą. Nesuskaičiuojamą Rytų ir Vakarų kontaktų daugybę sieja jau minėtas perspektyvos kitimas, kai tai, kas atrodo absoliučiai svetima ir tolima, dėl tam tikrų priežasčių tampa vis labiau pažįstama. Susiformuoja tam tikra tarpinė būsena, kai reiškiniai jau neatrodo nei visiškai nauji, nei gerai pažįstami, – tiesiog matome juos kaip naują pažįstamo reiškinio variantą. Iš esmės tokia būsena ne padeda priimti naują informaciją, bet kontroliuoja tai, kas, regis, kelia grėsmę tam tikram jau suformuotam požiūriui. Jei protas privalo staiga priimti tai, kas atrodo radikaliai nauja gyvenimo forma (o būtent taip islamas atrodė Europai ankstyvaisiais viduramžiais), reakcija būna konservatyvi – imama gintis. Islamas yra vertinamas kaip apgaulinga nauja jau pažįstamos patirties (šiuo atveju krikščionybės) versija. Jis suvokiamas kaip paslėpta grėsmė, nes pažįstamos vertybės primygtinai siūlo savo perspektyvą, ir galiausiai protas, siekdamas sumažinti šį spaudimą, suskirsto įsisąmoninamus reiškinius į „originalus" ir „kopijas". Tada islamas yra „sutramdomas": jo naujumas ir sugestyvumas neutralizuojami, ir dabar galima pritaikyti jam tam tikrus niuansuotus vertinimus, kurie būtų neįmanomi, jei jis būtų laikomas absoliučiai nauju reiškiniu. Taigi Vakarų požiūris į Orientą nuolat

svyruoja tarp paniekos tam, kas jau pažįstama, ir virpulio iš džiaugsmo – ar baimės – susidūrus su tuo, kas visai nepažįstama.

Vis dėlto Europa dažniau jautė islamui ne pagarbą, o baimę. Po Muhammado* mirties 632 metais nepaprastai išaugo karinė, o vėliau ir kultūrinė bei religinė islamo hegemonija. Musulmonų armijos pirmiausia nukariavo Persiją, Siriją ir Egiptą, tada Turkiją, o vėliau – Šiaurės Afriką. VIII ir IX amžiuose jos užgrobė Ispaniją, Siciliją ir dalį Prancūzijos. Iki XIII ir XIV amžių islamo valdomos žemės išsiplėtė į rytus iki pat Indijos, Indonezijos ir Kinijos. Šį neįtikėtiną plėtimąsi Europa stebėjo su baime ir tam tikra pagarba. Krikščionys rašytojai, liudiję islamo užkariavimus, mažai domėjosi musulmonų, kurie, anot Gibbono, „buvo tamsiausios ir apatiškiausios Europos istorijos atkarpos amžininkai", mokslu, aukšta jų kultūra ir didybe. (Beje, Gibbonas su tam tikru pasitenkinimu priduria: „Atrodo, būtent tuo metu, kai Vakaruose suklestėjo mokslas, Oriente jis ėmė menkti ir smukti."[34]) Krikščionims rytiečių armijos paprastai „atrodė tarsi bičių spiečius, tačiau nepaprastai karingas ... jie viską žiauriai nusiaubdavo". Taip rašė Erchembertas, XI amžiaus Monte Kasino dvasininkas[35].

Ne veltui islamas ėmė simbolizuoti terorą, nuniokojimą, demoniškas galias ir nekenčiamų barbarų ordas. Europai jis tapo negyjančia žaizda. Iki XVII amžiaus pabaigos „Osmanų pavojus" glūdėjo greta Europos kaip nuolatinė grėsmė visai krikščioniškajai civilizacijai. Laikui bėgant šis pavojus bei jo įkvėpta mitologija, svarbiausi su juo susiję įvykiai, asmenybės, gėris ir blogis tapo neatskiriama Europos kasdienybės dalimi. Vien Renesanso laikų Anglijoje, kaip rašo Samuelis Chew savo klasikinėje studijoje *Pusmėnulis ir rožė*, „vidutinio išsilavinimo ir intelekto žmogus" galėjo be vargo pamatyti Londono teatruose

[34] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.

[35] Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), p. 56.

* Negausioje lietuviškoje populiarioje raštijoje apie islamą ir enciklopediniuose žinynuose vis dar linkstama šios religijos Pranašą tradiciškai vadinti Mahometu. Tačiau ši vardo forma, atėjusi į Europą per lotynų (*Mahometus*) ar turkų (*Mehmet*) kalbas, pastaraisiais dešimtmečiais tapo kalbiniu ir kultūriniu anachronizmu, o rimti islamotyrininkai pirmenybę teikia tik autentiškai arabiškai lyčiai – Muhammadas (fonetiškai galima ir forma Muchammedas). Šios knygos vertėjai nusprendė vartoti neiškraipytą arabišką asmenvardį, išskyrus tuos atvejus, kai originale (citatose ir paties Saido tekste) vartojama forma Mahomet.

nemažai detaliai inscenizuotų istorijos įvykių, vaizduojančių osmaniškojo islamo brovimąsi į krikščioniškąją Europą[36]. Svarbu tai, kad islamas Europai išliko kadaise didingų ir pavojingų, tačiau vėliau sumenkusių galių simbolis. Panašiai kaip Walterio Scotto saracėnai, europietiškosios musulmono, osmano ar arabo reprezentacijos visada buvo būdas kontroliuoti grėsmingąjį Orientą. Tam tikra prasme tą patį galima pasakyti ir apie šiuolaikinių išsimokslinusių orientalistų metodus, – jų objektas yra ne tiek patys Rytai, kiek jų atskleidimas Vakarų skaitytojams, kad jie taptų mažiau bauginantys.

Toks egzotiškų reiškinių „prijaukinimas" nėra labai peiktinas ar smerktinas. Tai būdinga visoms kultūroms ir, žinoma, visiems žmonėms. Tačiau noriu pabrėžti, kad orientalistai, kaip ir visi Vakarų Europoje, mąstę apie Orientą ar jame lankęsi, atliko tokią mentalinę operaciją. Svarbiausia tai, kad šio proceso pasekmė yra susiformavęs ribotas terminų ir vaizdinių visetas. Jį idealiai atspindi islamo recepcija Vakaruose, kurią puikiai išanalizavo Normanas Danielis. Viena išankstinė nuostata, kurios laikėsi krikščionių mąstytojai, bandę pažinti islamą, buvo analogijų ieškojimas. Kadangi Kristus yra krikščionių tikėjimo ašis, buvo klaidingai manoma, kad Muhammadas islamui yra tas pat, kas Kristus krikščionybei. Todėl islamas buvo pavadintas tokiu problemišku terminu kaip „mahometonybė", o Muhammadas vadinamas „apsišaukėliu"[37]. Dėl šių ir daugelio kitų klaidų „susiformavo uždara reikšmių sistema, niekada netrikdoma žvilgsnio iš šalies. ... Krikščioniškoji islamo samprata buvo integrali ir autonomiška"[38]. Anot Danielio, islamas tapo vaizdiniu. Šis apibūdinimas, mano nuomone, yra nepaprastai svarbus mąstant apie orientalizmą apskritai. Jo pirminė paskirtis buvo ne reprezentuoti patį islamą, bet reprezentuoti jį viduramžių krikščioniui.

„Įsigalėjusi tendencija nesigilinti į Korano reikšmę, jo prasmę musulmonams, jų Korano interpretaciją, jų mąstymą ir elgesį tam tikromis aplinkybėmis

[36] Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.

[37] Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), p. 33. Taip pat žr.: James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

[38] Daniel, *Islam and the West*, p. 252.

> neabejotinai reiškia, kad Korano mokymas ir kitos islamo doktrinos buvo pateikiamos taip, kad taptų priimtinos krikščionims. Kuo labiau rašantieji šia tema ir jų visuomenės buvo nutolusios nuo islamo teritorijų, tuo ekstravagantiškesnės interpretacijos galėjo tikėtis pasisekimo. Tai, kuo patys musulmonai sakėsi tikį, buvo pripažįstama labai nenoriai. Šio krikščioniško vaizdinio detalių nenorėta atsisakyti net faktams spaudžiant, o svarbiausių elementų apskritai niekada nebuvo atsisakyta. Buvo subtilių pakeitimų, tačiau pagrindinė struktūra nekito. Visos tikslinamosios pataisos pirmiausia siekė sustiprinti silpnėjančius šios struktūros elementus. Krikščionių nuomonė buvo statinys, kurio nebuvo galima sugriauti net siekiant jį rekonstruoti."[39]

Ši sustabarėjusi krikščioniška islamo interpretacija buvo įvairiai palaikoma ir skleidžiama. Jos skleidimo būdai viduramžiais ir ankstyvojo Renesanso laikotarpiu buvo įvairūs poetiniai kūriniai, mokslinės diskusijos ir liaudies prietarai[40]. Iki to meto Artimasis Orientas buvo beveik visiškai įtrauktas į bendrą lotyniškosios krikščionybės pasaulio paveikslą – kaip, pavyzdžiui, *Chanson de Roland*, kur saracėnai vaizduojami garbinantys Mahometą ir Apoloną. R. W. Southernas puikiai parodė, jog XV amžiaus viduryje rimtiems Europos mąstytojams tapo akivaizdu, „kad teks kaip nors spręsti islamo problemą". Ši problema tapo ypač aktuali todėl, kad pats islamas karingai įsiveržė į Rytų Europą. Southernas primena dramatišką epizodą 1450–1460 metais, kai keturi išsimokslinę vyrai (Jonas Segovijietis, Mikalojus Kuzietis, Jeanas Germainas ir Enėjas Silvijus (Pijus II)) bandė spręsti islamo problemą surengdami *contraferentia*, arba „konferenciją". Šią idėją iškėlė Jonas Segovijietis. Tai turėjo būti vieša musulmonų ir krikščionių sueiga, kurios metu krikščionys pamėgintų masiškai atversti musulmonus į savo tikėjimą. „Šia konferencija jis siekė išspręsti politines ir religines problemas. Kalbėdamas žodžiais, kurie turėjo sulaukti atsako amžininkų širdyse, jis pareiškė, kad jei šis procesas tęstųsi net dešimt metų, vis tiek kainuotų pigiau ir padarytų mažiau žalos nei karas." Minėtųjų keturių vyrų nuomonės nesutapo, tačiau šis įvykis yra nepaprastai reikšmingas ir parodo gana rafinuotas pastangas – jos buvo bendrų Europos pastangų

[39] *Ibid.*, p. 259–260.

[40] Žr., pavyzdžiui: William Wistar Comfort, „The Literary Role of the Saracens in the French Epic", *PMLA* 55 (1940): 628–659.

nuo Bedos iki Lutherio dalis – reprezentuoti Orientą Europai ir aiškiai sustatyti jį ir Europą drauge tam, kad krikščionys akivaizdžiai ir įtikinamai parodytų musulmonams, jog islamas yra klaidinga krikščionybės versija. Southernas daro tokią išvadą:

„Labiausiai krinta į akis tai, kad nė viena iš šių mąstymo sistemų [europietiškų krikščioniškųjų] neįstengė pateikti išsamaus reiškinio [islamo], kurį jos siekė pažinti, paaiškinimo. Jos ne tik nesugebėjo tinkamai jo paaiškinti, bet ir negalėjo kryptingai daryti įtakos realiai įvykių raidai. Iš tikrųjų viskas klostėsi ne taip gerai ar blogai, kaip numatė intelektualiausi komentatoriai. Tačiau verta pažymėti, kad įvykiai niekuomet nesusiklostydavo palankiau tuomet, kai geriausi vertintojai tvirtai tikėdavosi laimingos pabaigos. Ar vyko [krikščionių islamo pažinimo] progresas? Esu įsitikinęs, kad taip. Net jei nepasisekdavo rasti problemos sprendimo, jos formuluotė darėsi sudėtingesnė, racionalesnė ir glaudžiau susijusi su patirtimi. Mokslininkai, viduramžiais sprendę islamo problemą, neįstengė rasti trokštamo sprendimo, tačiau išlavino mąstymo įgūdžius ir suvokimo galias, kurios dar gali atnešti sėkmę kitiems žmonėms ir kitose srityse."[41]

Geriausia šioje ir kitose Southerno analizėse, kurias jis pateikia trumpoje Vakarų požiūrių į islamą apžvalgoje, yra tai, kad jis parodo, jog laikui bėgant augo ne Vakarų pozityvių žinių apimtis ir tikslumas, o klaidingo suvokimo sudėtingumas ir rafinuotumas. Paprastai mitai turi savo logiką ir atsiradimo bei nykimo dialektiką. Viduramžiais Muhammado asmenybei buvo priskiriama daugybė savybių, būdingų „[dvyliktojo amžiaus] „laisvos dvasios" pranašams, kurie tuo metu ėmė veikti Europoje, ten įsikūrė ir rado sekėjų". Kadangi Muhammadas buvo laikomas melagingos revoliucijos idėjų skleidėju, jis tapo ir gašlumo, pasileidimo, sodomijos bei gausybės įvairiausių klastų įsikūnijimu. Žinoma, visos šios blogybės buvo jo apgaulingos doktrinos pasekmė[42]. Taip Orientas įgijo, galima sakyti, reprezentuotojus ir tam tikras reprezentacijos formas, iš kurių kiekviena buvo vis konkretesnė, vis labiau atitinkanti kurį nors Vakarų poreikį. Tarsi kartą

[41] Southern, *Western Views of Islam*, p. 91–92, 108–109.
[42] Daniel, *Islam and the West*, p. 246, 96, passim.

suradusi Orientą kaip vietą, kurioje begalybei galima suteikti konkrečią formą, Europa nebegalėjo sustoti: Orientas ir rytietis, arabas, islamas, indas, kinas ir pan. tapo nuolat pasikartojančiomis kokio nors didingo originalo (Kristaus, Europos ar Vakarų) pseudoinkarnacijomis ar imitacijomis. Nors laikui bėgant keitėsi šių narcizišku Vakarų idėjų apie Orientą šaltiniai, svarbiausi jų bruožai išlikdavo nepakitę. Taigi pamatysime, jog XII ir XIII amžiuose buvo plačiai tikima, kad Arabija yra „krikščioniškojo pasaulio pakraštyje, tai įprastas atskalūnų eretikų prieglobstis“[43], Muhammadas yra klastingas apostatas, o XX amžiuje orientalistas, išsilavinęs specialistas, pažymės, kad islamas savo esme yra tik antrarūšė arijoniška erezija[44].

Mūsų pradinis orientalizmo kaip mokslinių tyrinėjimų srities apibūdinimas dabar tampa konkretesnis. „Sritis“ (field) dažniausiai žymi tam tikrą uždarą lauką. Reprezentacijos idėja savo esme yra teatriška – Orientas yra scena, į kurią sutalpinami visi Rytai. Scenoje pasirodys personažai, kurie turės reprezentuoti juos kuriančią visumą. Taigi Orientas labiau primena ne neaprėpiamą erdvę, plytinčią už pažįstamo europietiškojo pasaulio ribų, o uždarą teritoriją, teatro sceną, prisišliejusią prie Europos. Orientalistas yra tik tų žinių, kurias iš esmės sukūrė visa Europa, specialistas. Panašiai spektaklio žiūrovai, stebintys dramaturgo parašytą pjesę ir reaguojantys į ją, yra istorinė ir kultūrinė to spektaklio dalis. Oriento scenos užkulisiuose glūdi milžiniškas kultūrinis repertuaras, kurio pavienės detalės atkuria neįtikėtinai įvairų pasaulį: sfinksas, Kleopatra, rojus, Troja, Sodoma ir Gomora, Astartė, Izidė ir Ozyris, Šeba, Babilonas, džinai, magai, Ninevė, Jonas Presbiteris, Mahometas ir dešimtys kitų; veiksmo vietos, kartais vien pavadinimai, – pusiau išgalvotos, pusiau realios; pabaisos, velniai, didvyriai, siaubai, malonumai, troškimai. Šis repertuaras dosniai penėjo europietiškąją vaizduotę. Nuo viduramžių iki XVIII amžiaus tokie žymūs rašytojai, kaip Ariosto, Miltonas, Marlowe, Tasso, Shakespeare’as, Cervantesas ir *Chanson de Roland* bei *Poema del Cid* kūrėjai, sėmėsi lobių savo kūriniams iš Oriento, kartu paryškindami su juo asocijuojamus įvaizdžius, idėjas ir personažus. Be to, akademinė sritis, kuri Europoje buvo vadinama orientalizmu, dažnai primesdavo ideologinius mitus net tuomet, kai Oriento pažinimas iš tiesų tapo gilesnis.

[43] *Ibid.*, p. 84.
[44] Duncan Black Macdonald, „Whither Islam?“, *Muslim World* 23 (January 1933): 2.

Garsus pavyzdys, rodantis, kaip draminė forma susilieja su moksline vaizduote orientalizmo teatre, yra Barthélemy d'Herbelot *Bibliothèque orientale*, išleista 1697 metais, jau po autoriaus mirties. Pratarmę šiai knygai parašė Antoine'as Galland'as. Neseniai išleistos *Kembridžo islamo istorijos* įžangoje sakoma, kad *Bibliothèque* drauge su George'o Sale'o įžanginiu jo Korano vertimo aptarimu (1734) ir Simono Ockley'o *Saracėnų istorija* (*History of the Saracens*, 1708, 1718) yra „labai svarbios" studijos, skleidžiančios „naują islamo suvokimą" ir perteikiančios jį „mažiau išprususiam skaitytojui"[45]. Šis apibūdinimas netinka d'Herbelot studijai, kuri neapsiribojo islamu, kaip Sale'o ir Ockley'o tekstai. Išskyrus Johano H. Hottingerio *Historia Orientalis*, kuri pasirodė 1651 metais, *Bibliothèque* Europoje liko visuotinai pripažintu šaltiniu iki XIX amžiaus pradžios. Šio darbo apimtis buvo iš tiesų gigantiška. Galland'as, pirmasis europietis, išvertęs *Tūkstantį ir vieną naktį*, be to, žymus arabistas, pažymėjo, kad d'Herbelot veikalas skiriasi nuo savo pirmtakų didžiule apimtimi. Anot Galland'o, d'Herbelot perskaitė daugybę tekstų arabų, persų bei turkų kalbomis ir sužinojo daug europiečiams iki tol negirdėtų dalykų[46]. Pirmiausia sudaręs šių trijų Oriento kalbų žodyną, d'Herbelot ėmė studijuoti Oriento istoriją, teologiją, geografiją, mokslą ir meną – tiek mitinius, tiek realius jų pavyzdžius. Tada jis pasišovė parengti *bibliothèque* – „biblioteką", alfabeto tvarka sudarytą žodyną, ir *florilège*, arba antologiją. Jam pavyko įgyvendinti tik pirmąją savo sumanymo dalį.

Galland'as pristatydamas *Bibliothèque* teigia, kad ji iš esmės turėjo apimti Levantą, nors, pagarbiai priduria, joje analizuojamas laikotarpis prasideda dar prieš Adomo sukūrimą ir baigiasi „temps où nous sommes"*. D'Herbelot skverbiasi į dar gilesnę praeitį – į laikus,

[45] P. M. Holt, Introduction to *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.

[46] Antoine Galland, „Discourse", in Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* (The Hague: Neaulme & van Daalen, 1777), 1: vii. Pasak Galland'o, d'Herbelot pateikia patikimas žinias, o ne legendas ar mitus apie vadinamuosius „Rytų stebuklus". Žr. R. Wittkower, „Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159–197.

* Mūsų laikais (*pranc.*).

legendinėse fantastinėse istorijose vadinamus „plus haut"*, į ilgą Solimanų** laikotarpį dar prieš Adomą. Galland'as teigia, kad *Bibliothèque* primena „bet kurią kitą" pasaulio istoriją, nes siekia pateikti išsamią tokių įvykių kaip pasaulio sukūrimas, tvanas, Babilono bokšto griūtis ir t. t. santrauką. Tačiau d'Herbelot studija išsiskiria tuo, kad ji remiasi orientaliniais šaltiniais. Jis skirstė istoriją į du tipus – šventą ir pasaulietinę (žydų ir krikščionių istorija priklauso pirmajam tipui, musulmonų – antrajam) ir į du laikotarpius – prieštvaninį ir potvaninį. Taigi jis apžvelgė tokias skirtingas istorijas kaip mogulų, totorių, turkų ir slavų, be to, aprėpė musulmonų imperijos provincijas nuo Tolimųjų Rytų iki Heraklio stulpų*** ir aptarė jų papročius, ritualus, tradicijas, komentarus, dinastijas, rūmus, upes ir augmeniją. Nors ši studija skiria šiek tiek dėmesio „la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au Christianisme"****, ji yra daug kompetentingesnė nei ankstesni akademiniai darbai. Galland'as užbaigia savo „Pratarmę" išsamiai užtikrindamas skaitytoją, kad d'Herbelot *Bibliothèque* yra nepaprastai „utile et agréable"*****. Kitų orientalistų (Postelio, Scaligerio, Golijaus, Pockoke'o ir Erpenijaus) orientalistinės studijos buvo daug siauresnės ir aptarė vien gramatiką, leksikografiją, geografiją ir pan., o d'Herbelot sugebėjo parašyti darbą, galintį įtikinti Europos skaitytojus, kad Oriento kultūros tyrinėjimas nėra nedėkingas ar nevaisingas. Anot Galland'o, d'Herbelot vienintelis stengėsi suformuoti savo skaitytojų sąmonėje pakankamai plačią Oriento pažinimo ir tyrinėjimo idėją, galinčią įsiskverbti į vaizduotę ir patenkinti didžiulius išankstinius lūkesčius[47].

[47] Galland, „Discours", in d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, p. xvi, xxxiii. Apie Oriento tyrinėjimus prieš pat d'Herbelot žr.: V. J. Parry, „Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)", in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 277–289.

* Seniau (*pranc.*).

** Anglų preromantiko Williamo Beckfordo (1760–1844) egzotiškoje siaubo apysakoje *Vatekas* (*Vathek*) figūruojanti fantastinė valdovų dinastija.

*** T. y. Gibraltaro sąsiaurio.

**** „Iškrypusiai Mahometo doktrinai, kuri padarė tokią didelę žalą krikščionybei" (*pranc.*).

***** Naudinga ir maloni (*pranc.*).

Tokie tyrinėtojai kaip d'Herbelot padėjo Europai apibrėžti ir „orientalizuoti" Orientą. Galland'o pasisakymuose apie jo paties ir d'Herbelot *materia orientalia** šen bei ten šmėkšteli savo pranašumo suvokimas, kurį pastebėtume ir XVII amžiaus geografų, tokių kaip Raphaelis du Mansas, darbuose. Šie darbai europiečiams leido suvokti, kad Vakarų mokslas lenkia ir pranoksta Orientą[48]. Tačiau pabrėžiamas ne tik vakarietiškos perspektyvos pranašumas – akcentuojamas metodologinių priemonių triumfas. Šios priemonės padeda įvaldyti begalinį Oriento vaisingumą ir padaryti jį sistemiškai, beveik abėcėliškai suprantamą eiliniam vakariečiui. Mano galva, Galland'o teiginys, jog d'Herbelot patenkino žmonių lūkesčius, reiškia, kad *Bibliothèque* siekė ne naujai įvertinti plačiai paplitusias idėjas apie Orientą, o patvirtinti Orientą savo skaitytojų akyse. Būtent tai ir daro orientalistas – jis nesistengia ir nenori griauti jau įsišaknijusių įsitikinimų. Didžiausias *Bibliothèque orientale* nuopelnas buvo tas, kad ji reprezentavo Orientą išsamiau ir aiškiau. Skirtingai nei daugelis ankstesnių studijų, d'Herbelot tekstas buvo ne padrikas atsitiktinai surinktų faktų apie miglotą Levanto istoriją, Biblijos pasakojimus, islamo kultūrą, vietovardžius ir kt. kratinys, o sistemiška Oriento apžvalga nuo A iki Z. Skyriuje apie Muhammadą d'Herbelot pirmiausia pateikia visus pranašo vardus, o tada taip apibūdina Muhammado idėjas bei mokymą:

„C'est le fameux imposteur Mahomet, Auteur et Fondateur d'une hérésie, qui a pris le nom de religion, que nous appellons Mahometane. *Voyez* le titre d'Eslam.

Les Interprètes de l'Alcoran et autres Docteurs de la Loy Musulmane ou Mahometane ont appliqué à ce faux prophète tous les éloges, que les Ariens, Paulitiens ou Paulianistes & autres Hérétiques ont attribué à Jésus-Christ, en lui ôtant sa Divinité."[49]

(„Tai garsusis apsišaukėlis Mahometas – erezijos, pasiskelbusios religija, kūrėjas ir skelbėjas. Žr. skyrių „Islamas".

Korano aiškintojai ir kiti musulmonų ir mahometonų įstatymo mokovai

[48] Barthold, *La Découverte de l'Asie*, p. 137–138.
[49] D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.
* Oriento medžiaga (*lot.*).

priskyrė šiam netikram pranašui visas savybes, kurias arijonai, paulikijonai ar paulininkai ir kiti eretikai priskyrė Jėzui Kristui, kartu neigdami jo dieviškumą.")

„Mahometonybė" yra gretutinis (ir užgaulus) europiečių sukurtas terminas, o „islamas", teisingas musulmonų religijos pavadinimas, perkeliamas į kitą skyrių. „Erezija, ... kurią mes vadiname mahometonybe", suvokiama kaip tikrosios religijos krikščioniškosios imitacijos imitacija. Po to d'Herbelot išsamiai ir gana objektyviai aprašo Muhammado gyvenimą. Tačiau svarbiausia yra *vieta*, kurią jis skiria Muhammadui savo *Bibliothèque*. Kai laisvai siaučianti erezija paverčiama ideologiškai aiškia medžiaga, išdėstyta abėcėlės tvarka, ji jau nebėra pavojinga. Taigi Muhammadas jau nebeklajoja Rytų pasaulyje kaip grėsmingas, amoralus ištvirkėlis, o ramiai sau sėdi jam skirtoje (be abejo, svarbioje) orientalistinės scenos kertėje[50]. Jam suteikiama genealogija, paaiškinimas, net asmenybės raida, visa tai pateikiama paprasčiausiais teiginiais, kurie jam nebeleidžia paspruktі.

Tokie Oriento „įvaizdžiai" yra įvaizdžiai todėl, kad jie simbolizuoja labai sudėtingą ir sunkiai užčiuopiamą reiškinį ir padeda jį suvokti ar pamatyti. Šie įvaizdžiai yra drauge ir *personažai*, primenantys tokius Teofrasto, La Bruyère'o ar Seldeno pavaizduotus charakterių tipus kaip pagyrūnai, šykštuoliai ir apsirijėliai. Būtų klaidinga teigti, kad įmanoma *pamatyti* šiuos personažus kaip *miles gloriosus** ar Mahometą apsišaukėlį, kadangi personažo diskursyvus apribojimas geriausiu atveju leidžia nesunkiai ir nedviprasmiškai suvokti žanrinį tipą. Tačiau d'Herbelot Mahometo apibūdinimas yra *įvaizdis* todėl, kad šis netikras pranašas yra dalis bendros teatriškos reprezentacijos, pavadintos *orientale*, kurios visuma yra *Bibliothèque*.

Orientalistinės reprezentacijos didaktiškumo negalima atskirti nuo spektaklio visumos. Tokiame moksliniame darbe kaip *Bibliothèque orientale*, kuris yra sistemingų studijų ir tyrinėjimų rezultatas, autorius griežtai sutvarko tyrinėjamą medžiagą, be to, jis nori parodyti skaitytojui, kad tai, ką šis mato išspausdinta popieriaus lape, yra parengtas ir disciplinuotas

[50] Taip pat žr.: Montgomery Watt, „Muhammad in the Eyes of the West", *Boston University Journal* 22, no. 3 (Fall 1974): 61–69.

* Karys pagyrūnas (*lot.*).

medžiagos vertinimas. Taigi *Bibliothéque* parodo orientalizmo galią ir veiksmingumą, kurie primena skaitytojui, kad nuo šiol norėdamas suvokti Orientą jis privalo įveikti mokslinius filtrus ir kodus, kuriuos jam pateikia orientalistas. Orientas ne tik įspraudžiamas į moralines Vakarų krikščionybės normas – jį apriboja tam tikros nuostatos ir vertinimai, siūlantys Vakarų skaitytojams patikslinti ir patvirtinti savo požiūrį remiantis pirmiausia ne Oriento šaltiniais, o kitų orientalistų darbais. Tai, ką aš vadinu orientalizmo scena, yra griežta moralinė ir epistemologinė sistema. Todėl orientalizmas kaip disciplina, reprezentuojanti Vakarų institucionalizuotą Oriento pažinimą, daro įtaką trims objektams – Orientui, orientalistui ir orientalizmo „vartotojui" Vakaruose. Manau, būtų klaidinga sumenkinti šitaip sukurto trinario santykio poveikį, nes Orientas („kažkur ten", Rytuose) yra koreguojamas, netgi baudžiamas todėl, kad jis yra už Europos visuomenės („mūsų" pasaulio) ribų. Taip vyksta Oriento *orientalizavimas* – procesas, kuris ne tik apibrėžia Orientą kaip orientalisto teritoriją, bet ir priverčia naivų Vakarų skaitytoją priimti orientalistines kodifikacijas (tokias kaip d'Herbelot alfabeto tvarka sudaryta *Bibliothèque*) kaip *tikrąjį* Orientą. Kitaip sakant, tiesos funkciją atlieka specialisto vertinimas, o ne pati medžiaga, kuri laikui bėgant, regis, tampa vis labiau priklausoma nuo orientalisto.

Visą šį didaktinį procesą nesunku suvokti ar paaiškinti. Privalome dar kartą prisiminti, kad visos kultūros transformuoja neapdorotą realybę ir paverčia neapibrėžtus objektus pažinimo vienetais. Problema yra ne ši transformacija. Visai natūralu, kad žmogaus protas priešinasi absoliutaus nepažįstamumo sukeliamam sukrėtimui, todėl kultūros visada yra linkusios visiškai transformuoti kitas kultūras, suvokti jas ne tokias, kokios jos yra, bet kokias jas pageidautų matyti. Tačiau vakariečiai visada žvelgė į Orientą *tarsi* į tam tikrą Vakarų aspektą. Pavyzdžiui, kai kurie vokiečių romantikai indų religiją laikė iš esmės orientaline germaniškojo krikščioniškojo panteizmo versija. Orientalistas apskritai visada jaučia pareigą transformuoti Orientą – pakeisti vieną jo pavidalą kitu. Jis daro tai dėl savęs, dėl savo kultūros, o kartais dėl to, ką jis mano esant naudinga pačiam Oriento žmogui. Šis transformacijos procesas yra disciplinuotas: jo mokomasi, jis turi savo draugijas, periodinius leidinius, tradicijas, žodyną, retoriką, – visa tai yra fundamentaliai susiję su vyraujančiomis Vakarų kultūrinėmis ir politinėmis

normomis ir jų palaikoma. Pamėginsiu parodyti, kad laikui bėgant šio proceso mastas ir užmojai tampa vis labiau absoliutūs, ir taip drastiškai, jog apžvelgus XIX ir XX amžių orientalizmą susidaro stiprus įspūdis, kad jis gana šiurkščiai schematizuoja visą Orientą.

Akivaizdu, kad Vakaruose ši Oriento schematizacija prasidėjo labai seniai: tai rodo mano pateikti Oriento reprezentacijų klasikinėje Graikijoje pavyzdžiai. Analizuojant Dante's *Inferno* galima įsitikinti, kokios išraiškingos, nepaprastai kruopščiai schematizuotos buvo vėlesnės reprezentacijos, paremtos ankstesniosiomis, ir kokia stulbinamai veiksminga buvo jų įtaka Vakarų įsivaizduojamajai geografijai. *Dieviškojoje komedijoje* Dante'i pasisekė neatskiriamai sujungti realistinį pasaulietinės kasdienybės paveikslą su universalia ir amžina krikščioniškųjų vertybių sistema. Tai, ką piligrimas Dante mato keliaudamas per pragarą, skaistyklą ir rojų, atskleidžia unikalią vertinimo perspektyvą. Pavyzdžiui, Paolas ir Frančeska už savo nuodėmes yra pasmerkti amžinai kentėti pragare, tačiau jie reprezentuoja ir net įkūnija tuos charakterius ir veiksmus, dėl kurių jie pateko ten, kur teks būti amžinai. Taigi kiekvienas personažas Dante's vizijoje reprezentuoja ne tik save, bet ir savo personažo tipą bei jam skirtą likimą.

„Maometto“ – Muhammadas – pasirodo 28-ojoje *Inferno* giesmėje. Jis yra aštuntajame iš devynių pragaro ratų, devintajame iš dešimties Maleboldžės barų, niūriųjų griovių, supančių šėtono citadelę. Taigi prieš pasiekdamas Muhammadą Dante pereina pragaro ratus, kuriuose kankinasi menkesni nusidėjėliai: gašlūnai, šykštuoliai, apsirijėliai, eretikai, keršytojai, savižudžiai, piktžodžiautojai. Už Muhammado yra tik klastotojai ir išdavikai (tarp jų – Judas, Brutas ir Kasijus), o toliau – pats pragaro dugnas, kur karaliauja patsai šėtonas. Taigi griežtoje blogio hierarchijoje Muhammadas priskiriamas kategorijai, kurią Dante vadina *seminator di scandalo e di scisma**. Muhammado bausmė, t. y. jo amžinasis likimas, yra ypač pasibjaurėtina. Jis nuolat perskeliamas į dvi dalis nuo smakro iki išangės kaip, anot Dante's, statinė nuplėštais šulais. Dante šiame fragmente negaili skaitytojui gausių šios išraiškingos bausmės eschatologinių detalių: Muhammado ekskrementai aprašomi nepaprastai detaliai. Muhammadas, aiškindamas savo bausmę Dante'i, rodo jam

* Gėdingo sąmyšio ir skilimo skleidėjas (*ital.*).

Alijų, kuris nusidėjėlių eilėje yra kankinamas pirma jo – velnias plėšia Alijų per pusę. Muhammadas taip pat prašo Dante perspėti žmogų, vardu Fra Dolčinas, – persimetėlį kunigą, kurio sekta skatino ryšius su moterimis ir žemiškųjų gėrybių siekimą ir kuris buvo kaltinamas turėjęs meilužę, – koks likimas jo laukia. Skaitytojui nesunku pastebėti Dante's brėžiamą paralelę tarp Dolčino ir Muhammado bjauraus gašlumo ir nepagrįstų ambicijų siekti teologijos aukštumų.

Tačiau tai ne viskas, ką Dante pasako apie islamą. Ankstesniajame *Inferno* fragmente pasirodo nedidelė musulmonų grupelė. Avicena, Averojus ir Saladinas yra tarp tų dorybingų pagonių, kurie drauge su Hektoru, Enėju, Abraomu, Sokratu, Platonu ir Aristoteliu įkalinti pirmajame pragaro rate ir atlieka švelnią (netgi garbingą) bausmę už tai, kad nepatyrė krikščioniškojo apreiškimo. Žinoma, Dante gėrisi gausiomis jų dorybėmis ir pasiekimais, tačiau kadangi jie netapo krikščionimis, privalo juos nubausti – nors ir švelniai – ir uždaryti pragare. Žinoma, amžinybė panaikina skirtumus, tačiau Dante nepaiso keisto anachronizmo ir paskiria ikikrikščioniškojo laikotarpio šviesuoliams ir krikščionybės laikų musulmonams tai pačiai „pagonių" kategorijai skirtą bausmę. Nors Korane Jėzus apibūdinamas kaip pranašas, Dante vaizduoja, kad didieji musulmonų filosofai ir karalius nieko nežinojo apie krikščionybę. Jie užima tokią pat garbingą padėtį kaip antikos laikų didvyriai ir išminčiai todėl, kad Dante's vizija atmeta istorinę dimensiją ir primena Rafaelio freską „Atėnų mokykla", kurioje Averojus akademijoje artimai bendrauja su Sokratu ir Platonu (panašiai kaip Fénelono *Dialogues des morts* (1700–1718), kur Sokratas diskutuoja su Konfucijumi).

Dante's poetinės islamo vizijos detalės ir niuansai iliustruoja, kad islamas ir jį reprezentuojantys asmenys yra Vakarų geografinės, istorinės ir – svarbiausia – moralinės sąmonės kūriniai, – tai scheminė, bemaž kosmologinė neišvengiamybė. Empiriniai duomenys apie Orientą ar tam tikrus jo aspektus beveik neturi reikšmės. Viską nulemia tai, kas svarbiausia vadinamajai orientalistinei vizijai, kuri anaiptol nėra būdinga vien profesionaliems mokslininkams, bet yra bendra visiems vakariečiams, mąsčiusiems apie Orientą. Dante's, kaip poeto, talentas išryškina ir pabrėžia šį požiūrį į Orientą. Taigi Muhammadas, Saladinas, Averojus ir Avicena tampa tam tikros kosmologinės vizijos detalėmis:

sustabarėjusiomis, lengvai suprantamomis, griežtai įrėmintomis, įkalintomis. Jų svarbiausia paskirtis yra atlikti scenoje jiems paskirtas „funkcijas" ir reprezentuoti tam tikras savybes. Isaiah Berlinas šitaip apibūdina tokio požiūrio rezultatą:

> „Tokioje ... kosmologinėje vizijoje žmonių pasaulis (o kartais pati visata) yra visa apimanti hierarchinė struktūra. Taigi norėdami paaiškinti, kodėl, kur ir kaip joje egzistuoja ir kokią funkciją atlieka kiekvienas objektas, *eo ipso** turime nusakyti, koks yra jo tikslas, kaip sėkmingai jis to tikslo siekia ir kokie koordinacijos bei subordinacijos santykiai sieja įvairius tikslo siekiančius elementus harmoningoje piramidinėje struktūroje, kurią jie drauge sudaro. Jei priimsime šitokį realybės modelį, tada istorinis ar bet koks kitas jos aiškinimas turės pirmiausia suskirstyti asmenis, grupes, tautas, rūšis į tam tikras kategorijas ir kiekvienai jų skirti atitinkamą vietą bendroje struktūroje. Žinoti bet kurio daikto ar asmens „kosminę" vietą reiškia nusakyti, kas jis yra ir ką jis veikia, o kartu – kodėl jis egzistuoja ir veikia būtent taip, o ne kitaip. Todėl būti ir turėti tam tikrą vertę, egzistuoti ir turėti tam tikrą funkciją (ir ją daugiau ar mažiau sėkmingai atlikti) yra viena ir tas pat. Tik pati struktūra sukuria, sunaikina ir suteikia tikslą, t. y. vertę ir prasmę, visiems joje egzistuojantiems objektams. Suprasti reiškia suvokti pagrindinius principus. ... Kuo ryškiau koks nors įvykis, veiksmas ar personažas yra pateikiami kaip neišvengiama būtinybė, kuo geriau jie buvo suvokti, kuo giliau ištirti, tuo labiau priartėjame prie vienos absoliučios tiesos.
>
> Toks požiūris yra giliai antiempirinis."[51]

Būtent toks yra orientalisto požiūris. Jo sau pakankamos ir save remiančios uždaros sistemos pobūdis sieja jį su magija ir mitologija, kur objektai yra tokie, kokie yra, būtent *todėl*, kad jie yra tokie, kokie yra, dabar ir visada dėl ontologinių priežasčių, kurių jokia empirinė medžiaga negali sunaikinti ar pakeisti. Europos susidūrimas su Orientu, ypač islamu, sustiprino šitokią Oriento reprezentavimo sistemą ir, anot Henri Pirenne'o, padarė islamą Kito, kuriam buvo priešpriešinama visa Europos civilizacija nuo viduramžių iki šių dienų,

[51] Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), p. 13–14.

* Kaip tik dėl to (*lot.*).

įsikūnijimu. Paradoksalu tai, kad irstant barbarų įsiveržimų nuniokotai Romos imperijai barbarų kultūra tapo romėnų ir Viduržemio jūros regiono, romanų kultūros dalimi. O islamo įsiveržimai, prasidėję VII amžiuje, teigia Pirenne'as, lėmė Europos kultūros centro persikėlimą iš Viduržemio jūros regiono, kuris tuo metu buvo arabų provincija, į šiaurę. „Svarbų istorinį vaidmenį pradėjo vaidinti germanizmas. Iki tol romėniškoji tradicija nenutrūko. Susidarė prielaidos naujai romėnų-germanų civilizacijai vystytis." Europa užsisklendė savyje, o Orientas, kai jis buvo ne vien vieta, kurioje buvo prekiaujama, kultūriškai, intelektualiai, dvasiškai atsidūrė *už* Europos ir jos civilizacijos ribų. Pirenne'o žodžiais tariant, Europa tapo „viena didžiule krikščionių bendruomene, kuri sutapo su *ecclesia**. ... Okcidentas dabar ėmė gyventi savo uždarą gyvenimą."[52] Dante's eilėse, Petro Garbingojo ir kitų orientalistų kliuniečių darbuose, islamą smerkiančiuose krikščionių polemistų – nuo Giberto Nogentiečio ir Bedos iki Rogerio Bacono, Vilhelmo Tripoliečio, Burchardo nuo Sinajaus kalno ir Lutherio – raštuose, *Poema del Cid*, *Chanson de Roland* ir Shakespeare'o *Otele* (tas „didysis piktadarys") Orientas ir islamas visada buvo reprezentuojami kaip svetimieji, vaidinę ypatingą vaidmenį *pačioje* Europoje.

Įsivaizduojamoji geografija, pradedant išraiškingomis *Inferno* scenomis ir baigiant proziškomis d'Herbelot *Bibliothèque orientale* detalėmis, įteisino žodyną – reprezentacinį diskursą, skirtą specialiai islamui ir Orientui suvokti bei aptarti. Tai, ką šis diskursas laiko faktu, pavyzdžiui, kad Muhammadas buvo apsišaukėlis, yra sudedamoji šio diskurso dalis, teiginys, kuris visada turi būti pateikiamas, kai paminimas Muhammadas. Orientalistinį diskursą, kuriuo aš paprasčiausiai vadinu žodyną, vartojamą kalbant ar rašant apie Orientą, sudaro jį reprezentuojančių kalbos figūrų, arba tropų, sistema. Tos figūros tikrojo Oriento ar šiuo atveju islamo atžvilgiu yra tarsi stilizuoti kostiumai, kuriuos vilki spektaklio personažai (kaip, pavyzdžiui, žmogaus nešamas kryžius ar spalvingas Arlekino kostiumas *commedia dell'arte* spektaklyje). Kitaip sakant, neverta ieškoti adekvatumo tarp kalbos, kuria apibūdinamas Orientas, ir paties Oriento ne tiek dėl to, kad ši kalba yra netiksli, bet todėl, kad ji net nesiekia tikslumo. Ji siekia, kaip

[52] Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), p. 234, 283.

* Krikščionių bendruomenė, bažnyčia (*lot.*).

Dante savo *Inferno*, pavaizduoti Orientą kaip svetimą ir kartu schemiškai įtraukti jį į teatro sceną, kurios žiūrovai, režisierius ir aktoriai yra už Europą ir tik už Europą. Būtent todėl svyruojama tarp to, kas pažįstama, ir to, kas svetima: Muhammadas visada yra apsišaukėlis (pažįstamas, nes dedasi esąs panašus į Jėzų, kurį mes pažįstame) ir visada orientalinis (svetimas, nes nors tam tikra prasme jis „primena" Jėzų, iš esmės yra visai kitoks).

Užuot vardijęs visas šias retorines figūras, siejamas su Orientu (jo svetimumu, skirtingumu, egzotišku juslingumu ir pan.), apibendrinsiu jas remdamasis tuo, kokios jos sklido Renesanso laikotarpiu. Visos jos yra deklaratyvios ir itin aiškios, visada išreiškiamos neapibrėžtu laiku: jos perteikia pasikartojimo ir galios įspūdį, jos visada yra simetriškos europietiškajam atitikmeniui, kuris kartais įvardijamas, o kartais ne, tačiau visada yra absoliučiai pranašesnis. Dažniausiai visoms šioms funkcijoms atlikti tiesiog pavartojama jungtis *yra*. Taigi Muhammadas *yra* apsišaukėlis – frazė, kurią d'Herbelot kanonizuoja savo *Bibliothèque*, o Dante tam tikra prasme dramatizuoja. Nereikia pateikti jokių įrodymų – pagrindas nuteisti Muhammadą glūdi žodyje „yra". Šios frazės nereikia paaiškinti, nebūtina pasakyti, kad Muhammadas *buvo* apsišaukėlis, arba pasvarstyti, ar būtina kartoti šį teiginį. Jis *yra* kartojamas, Muhammadas *yra* apsišaukėlis, ir kiekvieną kartą, kai tai pakartojama, Muhammadas tampa vis didesniu apsišaukėliu, o šitai teigiančiojo autoritetas dėl to sustiprėja. Todėl Humphrey'o Prideaux XVII amžiuje parašyta garsi Muhammado biografija vadinasi *Tikrasis apsišaukėlio veidas* (*The True Nature of Imposture*). Žinoma, galų gale tokios kategorijos, kaip apsišaukėlis (ar rytietis), implikuoja priešingybę, tiesiog reikalauja jos – ko nors tiesmuko ir nereikalaujančio nuolatinio patikrinimo. Taip rytiečio priešingybe tampa „vakarietis", o Muhammado – Jėzus.

Taigi, filosofiniu požiūriu, toks diskursas, mąstymas ir perspektyva, kuriuos pavadinau orientalizmu, plačiąja prasme yra radikalaus realizmo forma. Jis jau tapo įprastas atsakant į klausimus, reflektuojant objektus, tam tikras savybes ar regionus, vadinamus orientaliniais, ir kiekvienas, kuris juo naudojasi, pažymi, įvardija, nurodo ir patvirtina savo mintis žodžiais ar frazėmis, kurios ilgainiui ima atstoti realybę ar tiesiog ja tampa. Orientalizmas kaip retorikos forma yra absoliučiai anatomiškas ir išvardijamasis. Vartoti jo žodyną reiškia rūšiuoti ir skirstyti Oriento reiškinius į lengvai tvarkomas dalis. Psichologijos požiūriu, orientalizmas yra tam tikras paranojos tipas – savita pažinimo forma,

kuri skiriasi nuo kitų, pavyzdžiui, nuo įprasto istorinio pažinimo. Parodžiau kelis įsivaizduojamosios geografijos ir jos brėžiamų drastiškų ribų rezultatus. Tačiau egzistuoja specifinės šiuolaikinės šių orientalizmo konstruktų transformacijos, kurias dabar norėčiau aptarti.

III

Projektai

Verta patyrinėti ryškesnius orientalizmo pasiekimus, kad įsitikintume, kokia klaidinga (net absoliučiai priešinga tiesai) buvo Michelet išsakyta ypač grėsminga mintis, jog „Orientas nenugalimai skverbiasi triuškindamas šviesos dievus savo sapnų kerais ir *chiaroscuro** magija“[53]. Kultūriniai, materialiniai ir intelektualiniai Europos ir Oriento ryšiai perėjo daugybę etapų, nors tam tikrų perskyros tarp Rytų ir Vakarų pėdsakų Europoje visada išliko. Tačiau apskritai Vakarai skverbėsi į Rytus, o ne atvirkščiai. *Orientalizmas* yra bendras terminas, kuriuo apibūdinu Vakarų požiūrį** į Orientą. Tai yra akademinė disciplina, kuri padėjo (ir padeda) sistemingai tyrinėti Orientą kaip mokslo, atradimų ir praktinės veiklos objektą. Šiuo terminu taip pat žymiu vizijų, vaizdinių ir terminų visumą, kuria galėjo naudotis kiekvienas, bandęs kalbėti apie tai, kas glūdi rytinėje perskyros pusėje. Šie du orientalizmo aspektai nėra nesuderinami, kadangi jie abu padėjo Europai saugiai ir visai realiai skverbtis į Orientą. Norėčiau patyrinėti konkrečius tos skvarbos pavyzdžius.

Iki XIX amžiaus Europa laikė Orientą – išskyrus islamiškąją jo dalį – regionu, kuriame visuomet neginčijamai dominavo Vakarai. Tai puikiai rodo britų patyrimas Indijoje, portugalų patyrimas Rytų Indijoje, Kinijoje bei Japonijoje ir prancūzų bei italų patyrimas įvairiuose Oriento regionuose.

[53] Cituojama iš: Henri Baudet, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.

* *Chiaroscuro* – iš: *chiaro* – šviesus, skaidrus ir *scuro* – tamsus, blausus (*it.*).

** Anglų k. žodis *approach*, čia išverstas „požiūris“, turi ir kitą reikšmę: „artėjimas, prisiartinimas, suartėjimas“. Šitaip kūrybingai „žaisdamas“ skirtingomis šio žodžio reikšmėmis, Saidas įtaigiau pabrėžia orientalizmo vaidmenį formuojant tam tikrą Vakarų intelektualinį požiūrį į Rytus, kuris skatino kolonijinę Vakarų skvarbą.

Retkarčiais šią idilę sutrikdydavo vietinių gyventojų pasipriešinimai, kaip, pavyzdžiui, 1638–1639 metais, kai grupė krikščionių japonų išvarė portugalus iš savo teritorijos. Tačiau apskritai tik arabiškasis ir islamiškasis Orientas kėlė Europai neišsprendžiamų problemų politinėje, intelektualinėje ir kurį laiką ekonominėje srityse. Taigi didžiąją orientalizmo istorijos dalį ženklina problemiškas Europos požiūris į islamą, ir šis ypač subtilus orientalizmo aspektas yra mano studijos ašis.

Akivaizdu, kad daugeliu atžvilgių islamas buvo tikra provokacija. Geografiškai ir kultūriškai jis buvo įsikūręs nejaukiai arti krikščionybės, rėmėsi judėjiškąja ir helenistine tradicijomis, kūrybingai sėmėsi idėjų iš krikščionybės ir galėjo puikuotis neprilygstamais kariniais ir politiniais laimėjimais. Negana to, islamo teritorijos plytėjo greta biblinių žemių ar net sutapo su jomis. Be to, islamiškojo pasaulio šerdis visada buvo regionas, esąs arčiausiai Europos: vadinamasis Artimasis Orientas arba Artimieji Rytai. Arabų ir hebrajų kalbos priklauso semitų kalbų grupei, jose glūdi ir vis naujai atsiveria nepaprastai svarbūs krikščionybei reikšmių klodai. Nuo VII amžiaus pabaigos iki Lepanto mūšio 1571 metais* arabiškoji, osmaniškoji, Šiaurės Afrikos ir ispaniškoji islamo atšakos dominavo ar net kėlė pavojų Europos krikščionybei. Tai, kad islamas pranoko ir užgožė Romą, niekada neišdilo iš europiečių atminties. Net Gibbonas nebuvo išimtis, kaip rodo ištrauka iš jo knygos *Romos imperijos nuosmukis ir žlugimas*:

> „Šlovingomis Romos respublikos dienomis senatas siekė panaudoti visus pasitarimus ir legionus vienam vieninteliam karui ir visiškai sutriuškinti vieną priešą prieš atsirandant kitam. Šias kuklias politines maksimas sužlugdė didžiulis arabų kalifų užmojis ir entuziazmas. Jie ryžtingai ir sėkmingai įsiveržė į Augusto ir Artakserkso palikuonių valdas, ir šios tarpusavyje besivaržančios monarchijos akimirksniu tapo nuo seno jų niekinamo priešo grobiu. Per dešimt Omaro valdymo metų saracėnai privertė jam paklusti trisdešimt šešis tūkstančius miestų ar pilių, sugriovė keturis tūkstančius bažnyčių ir pagoniškų šventyklų ir įkūrė keturiolika tūkstančių mečečių Muhammado tikėjimui

* Jūrų mūšis tarp krikščionių ir osmanų, įvykęs 1571 m. spalio 7 dieną Lepanto įlankoje, Graikijoje. Jame Osmanų imperija patyrė pirmąjį svarbų pralaimėjimą krikščionių karinėms pajėgoms, žlugo osmanų karinio laivyno nenugalimumo mitas.

skleisti. Prabėgus šimtui metų po Muhammado pabėgimo iš Mekos, jo palikuonių galia ir valdos išsiplėtė nuo Indijos iki Atlanto vandenyno ir apėmė įvairias tolimas provincijas."[54]

Kai terminas *Orientas* buvo vartojamas ne vien kaip sinonimas visiems Azijos Rytams pavadinti ar žymėti ką nors tolima ir egzotiška, jis iš esmės reiškė islamiškąjį Orientą. Šis „karingasis" Orientas ėmė simbolizuoti tai, ką Henri Baudet pavadino „Azijos antplūdžio banga"[55]. Žinoma, tokia nuostata buvo įprasta Europoje iki XVIII amžiaus vidurio, kai tokios „orientalinių" žinių enciklopedijos kaip d'Herbelot *Bibliothèque orientale* apėmė kur kas plačiau nei vien islamą, arabus ar osmanus. Savaime suprantama, kad iki to meto kultūrinė atmintis teikė pirmenybę tokiems gana tolimiems įvykiams kaip Konstantinopolio žlugimas, kryžiaus karai, Sicilijos ir Ispanijos užkariavimas. Tačiau nors šie įvykiai simbolizavo grėsmingą Orientą, jie vis dėlto neužtemdė likusios Azijos.

Mat visada egzistavo Indija, kurioje po to, kai portugalai XVI amžiaus pradžioje įkūrė pirmąsias europiečių kolonijas, po ilgo komercinės veiklos laikotarpio (nuo 1600 iki 1758 metų) Europa, pirmiausia Anglija, ėmė vyrauti ir politiškai kaip okupacinė jėga. Tačiau pati Indija niekada nekėlė grėsmės Europai. Europa galėjo žvelgti į Indijos Orientą su tokiu savininkišku pasipūtimu ir niekada nejautė pavojaus, siejamo su islamu, todėl, kad žlugus vietinei valdžiai ten atsivėrė erdvė europiečių tarpusavio konkurencijai ir tiesioginei politinei Indijos Oriento kontrolei[56]. Tačiau tarp šio pasipūtimo ir tikslių pozityvių žinių buvo didelė praraja. Visi d'Herbelot pateikti indų ir persų tautų aprašymai *Bibliothèque* rėmėsi islamiškaisiais šaltiniais. Iš tiesų iki XIX amžiaus pradžios „orientalinės kalbos" ir „semitų kalbos" reiškė tą patį. Oriento renesansas, apie kurį kalbėjo Quinet, padėjo praplėsti kai kurias gana siauras ribas, kuriose islamas buvo laikomas universaliu Oriento pavyzdžiu[57]. Sanskritas, indų religija ir istorija tapo mokslinių tyrimų sritimi tik po to, kai seras Williamas Jonesas XVIII amžiaus pabaigoje atliko savo tyrinėjimus. Beje, pats Jonesas ėmėsi tyrinėti Indiją todėl, kad anksčiau domėjosi islamu ir gerai jį išmanė.

[54] Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.
[55] Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.
[56] Žr. Fieldhouse, *Colonial Empires*, p. 138–161.
[57] Schwab, *La Renaissance orientale*, p. 30.

Taigi nenuostabu, kad pirma reikšminga Oriento studija po d'Herbelot *Bibliothèque* buvo Simono Ockley'o *Saracėnų istorija*, kurios pirmasis tomas pasirodė 1708 metais. Neseniai vienas orientalizmo istorikas pareiškė, kad Ockley'o požiūris į musulmonus – esą jie pirmieji suteikė Europos krikščionims žinių apie filosofiją – „skausmingai šokiravo" jo skaitytojus europiečius. Mat Ockley savo knygoje ne tik pabrėžė šį islamo pranašumą, bet ir „pirmą kartą išsamiai supažindino Europą su pačių arabų požiūriu į Bizantijos ir Persijos karus"[58]. Vis dėlto Ockley, kitaip nei jo kolega Williamas Whistonas (Newtono sekėjas Kembridžo universitete), atsargiai atsiribojo nuo užkrečiamos islamo įtakos ir visada aiškiai pabrėžė, kad islamas yra siaubinga erezija. Kita vertus, už žavėjimąsi islamu Whistonas 1709 metais buvo išvarytas iš Kembridžo universiteto.

Norint pasiekti Indijos (Oriento) turtus, pirmiausia reikėjo kirsti islamo provincijas ir atsispirti pavojingai islamo, kaip kvaziarijonų religinės sistemos, įtakai. Bent jau didžiąją XVIII amžiaus dalį Britanijai ir Prancūzijai tai pavykdavo. Osmanų imperijoje jau seniai vyko (Europai naudingas) irimo procesas, kuris XIX amžiuje buvo vadinamas „Rytų klausimu". Britanija ir Prancūzija Indijoje kariavo tarpusavyje nuo 1744 iki 1748 metų, vėliau nuo 1756 iki 1763 metų, kol 1769 metais britai ėmė realiai ekonomiškai ir politiškai kontroliuoti subkontinentą. Argi Napoleonas, puldamas Britanijos Oriento imperiją, galėjo išvengti sprendimo pirmiausia užgrobti jos islamiškąjį prekybos kelią, Egiptą?

Nors beveik prieš pat Napoleono įsiveržimą į Egiptą buvo įgyvendinti du svarbūs orientalistiniai projektai, jo įsibrovimas į Egiptą 1798 metais ir Sirijos užpuolimas turėjo nepalyginti svarbesnių pasekmių šiuolaikinėje orientalizmo istorijoje. Iki Napoleono buvo tik du bandymai (abu – mokslininkų) įsiveržti į Orientą suplėšant jo paslapties šydą ir paliekant sąlygišką biblinio Oriento prieglobstį. Pirmąjį bandymą atliko Abrahamas-Hyacinthe'as Anquetilis-Duperronas (1731–1805) – ekscentriškas egalitarizmo teoretikas, asmuo, kurio protas įstengė suderinti jansenizmą su ortodoksine katalikybe bei brahmanizmu ir kuris nukeliavo į Aziją siekdamas įrodyti primityvią „išrinktosios tautos" gyvenseną bei patvirtinti

[58] A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), p. 30, 31.

biblines genealogijas. Tačiau jis padarė daugiau nei buvo planavęs ir nukeliavo net iki Surato, surado ten Avestos tekstų lobį ir užbaigė savąjį Avestos vertimą. Raymond'as Schwabas apie paslaptingąjį Avestos fragmentą, kuris paskatino Anquetilį keliauti, pasakė: „Kiti mokslininkai apžiūrėjo įžymųjį Oksfordo fragmentą ir grįžo prie savo tyrimų, o Anquetilis patyrinėjo jį ir iškeliavo į Indiją." Schwabas taip pat pažymi, kad nors Anquetilio ir Voltaire'o temperamentai ir ideologinės pažiūros nepaprastai skyrėsi, jie abu domėjosi Orientu ir Biblija – „vienas siekdamas tvirčiau pagrįsti tikėjimą Biblija, o kitas – sustiprinti nepasitikėjimą ja". Ironiška tai, kad Anquetilio Avestos vertimai buvo naudingi Voltaire'o tikslams, nes Anquetilio atradimai „netrukus paskatino kritikuoti pačius [Biblijos] tekstus, kurie iki tol buvo laikomi Dievo apreikštais". Praktinę Anquetilio ekspedicijos reikšmę vykusiai apibūdino Schwabas:

> „1759 metais Anquetilis Surate užbaigė savąjį Avestos vertimą, o 1786 metais Paryžiuje baigė versti Upanišadas. Jis susiejo du žmogaus genijaus pusrutulius, pakoreguodamas ir praplėsdamas senąjį Viduržemio jūros regiono humanizmą. Mažiau nei prieš penkiasdešimt metų, kai jis išmokė savo tėvynainius lyginti persų paminklus su graikų paminklais, jų buvo klausiama, ką reiškia būti persu. Iki Anquetilio žinių apie tolimą mūsų planetos praeitį buvo ieškoma vien žymiausių lotynų, graikų, žydų ir arabų rašytojų tekstuose. Biblija buvo laikoma vieniša uola, aerolitu. Egzistavo rašytinių tekstų visata, tačiau beveik niekas neįtarė, kokios neaprėpiamos yra šios nepažįstamos erdvės. Tai imta suvokti tik po to, kai Anquetilis išvertė Avestą ir pasiekė svaiginančias aukštumas Centrinėje Azijoje tyrinėdamas kalbas, pasklidusias po Babelio bokšto griūties. Mūsų mokykloms, kurios iki to laiko apsiribojo siauru graikišku ir lotynišku Renesanso paveldu [jo didelė dalis pasiekė Europą per islamą], jis suteikė nesuskaičiuojamų praėjusių amžių civilizacijų ir begalės literatūrų viziją. Be to, jis parodė, kad kelios Europos provincijos yra ne vienintelės, palikusios savo pėdsakus istorijoje."[59]

[59] Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), p. 10, 96, 4, 6.

Pirmą kartą Orientas buvo atskleistas Europai savo tekstų, kalbų ir civilizacijų materialumu. Pirmą kartą Azija įgijo konkrečią intelektualinę ir istorinę dimensiją, kuri galėjo padėti atremti jos geografinio nutolimo ir neaprėpiamumo mitus. Kaip neišvengiama atsvara staigiai kultūrinei ekspansijai Anquetilio Oriento tyrinėjimus pratęsė Williamas Jonesas, – tai buvo antrasis iš minėtųjų Napoleono ekspedicijos vykdytų projektų. Anquetilis atvėrė didžiules perspektyvas, o Jonesas jas apribojo sistemindamas, schematizuodamas, lygindamas. Prieš išvykdamas iš Anglijos į Indiją 1783 metais Jonesas jau puikiai mokėjo arabų, hebrajų ir persų kalbas. Tačiau tai buvo bene menkiausi jo pasiekimai: Jonesas taip pat buvo poetas, teisininkas, eruditas, klasikinių studijų specialistas ir nepailstantis tyrinėtojas, kurio didžiulė įtaka paskatino su juo konsultuotis tokius asmenis kaip Benjaminas Franklinas, Edmundas Burke'as, Williamas Pittas ir Samuelis Johnsonas. Vėliau jam buvo suteikta „garbinga ir pelninga vieta Rytų Indijoje", kur atvykęs jis iškart ėmė dirbti Ost Indijos bendrovėje ir nedelsdamas ėmėsi individualių tyrinėjimų. Šie tyrinėjimai padėjo susisteminti, apibrėžti, prijaukinti Orientą ir taip padaryti jį Europos mokslo provincija. Kalbėdamas apie savo darbą, pavadintą „Objektai, kuriuos tyrinėjau gyvendamas Azijoje " („Objects of Enquiry During My Residence in Asia"), tarp tirtų temų jis išvardijo „hindų ir mahometonų įstatymus, šiuolaikinę Indostano politiką ir geografiją, tinkamiausią Bengalijos valdymo būdą, aritmetiką ir geometriją, įvairius Azijos mokslus, mediciną, chemiją, chirurgiją ir indų anatomiją, Indijos gamtinius išteklius, Azijos poeziją, retoriką ir moralę, Rytų šalių muziką, Indijos prekybą, gamybą, žemės ūkį ir komerciją" ir taip toliau. 1787 metų rugpjūčio 17 dieną laiške lordui Althorpui jis lyg tarp kitko rašė: „Esu pasišovęs pažinti *Indiją* geriau, nei iki šiol ją pažino kuris kitas europietis". Būtent šiais žodžiais Balfouras 1910 metais galėjo paremti savo teiginį, kad anglai pažįsta Orientą plačiau ir geriau nei kiti.

Jonesas oficialiai dirbo teisininku – ši profesija orientalizmo istorijoje turėjo simbolinę reikšmę. Septyneri metai prieš Jonesui atvykstant į Indiją Warenas Hastingsas buvo nusprendęs, kad indus reikia valdyti pagal jų pačių įstatymus. Tai buvo sumanesnis projektas, nei galėjo atrodyti iš pirmo žvilgsnio, nes tuo metu buvo įmanoma naudotis tik sanskrito įstatymų kodekso vertimu į persų kalbą ir nė vienas anglas nemokėjo sanskrito taip gerai, kad galėtų remtis autentiškais tekstais.

Ost Indijos bendrovės tarnautojas Charlesas Wilkinsas pirmasis išmoko sanskritą ir ėmėsi versti Manaus *Įstatymus*. Netrukus jam į pagalbą atėjo Jonesas. (Beje, Wilkinsas pirmasis išvertė Bhagavadgytą). 1784 metų sausio mėnesį Jonesas sušaukė Bengalijoje steigiamąjį Azijos draugijos susirinkimą – ši draugija Indijai tapo tuo, kuo Karališkoji draugija buvo Anglijai. Kaip pirmasis draugijos prezidentas ir magistratas, Jonesas įgijo praktinių žinių apie Orientą ir jo gyventojus, o tai vėliau jam padėjo tapti, anot A. J. Arberry'o, negincijamu orientalizmo pradininku. Manoma, kad Jonesas savo tikslą – valdyti ir pažinti, o tada lyginti Orientą su Okcidentu – pasiekė, ir čia jam labai padėjo jo nenugalimas poreikis viską kodifikuoti ir paversti begalinę Oriento įvairovę įstatymų, skaičių, papročių ir tekstų „išsamiu sąvadu". Jo garsiausia ištarmė parodo, kad modernusis orientalizmas jau pačiais savo filosofiniais pagrindais buvo lyginamoji disciplina, kurios svarbiausias tikslas buvo rasti Europos kalbų ištakas tolimame ir nepavojingame Oriento šaltinyje:

> „Sanskrito kalba, kad ir kokia būtų jos praeitis, yra nuostabi struktūra: tobulesnė nei graikų, turtingesnė nei lotynų ir daug rafinuotesnė už jas abi, nors tokia artima joms veiksmažodžių šaknimis ir gramatinėmis formomis, jog neįtikėtina, kad tai yra tik atsitiktinumas. Sąsajos tarp jų yra tokios stiprios, kad kiekvienas šias tris kalbas tyrinėjęs filologas pamanytų, jog jos kilo iš bendro šaltinio."[60]

Daugelis ankstyvųjų anglų orientalistų Indijoje buvo, kaip ir Jonesas, juristai arba – gana įdomu – gydytojai, turėję stiprių misionieriškų polinkių. Atrodo, kad dauguma jų siekė dvejopų tikslų: tyrinėti „Azijos mokslus ir menus, kad paskatintų progresą čia ir plėstų žinias bei tobulintų menus savo šalyje"[61]. Šitaip bendras orientalistų tikslas buvo suformuluotas Karališkosios Azijos draugijos, kurią 1823 metais įsteigė Henry Thomas Colebrooke'as, *Šimtmečio tome*. Bendraudami su šiuolaikiniais rytiečiais pirmieji profesionalūs orientalistai, tokie kaip Jonesas, galėjo atlikti tik du vaidmenis, tačiau šiandien jų negalima apkaltinti žmoniškumo stoka dėl

[60] Arberry, *Oriental Essays*, p. 62–66.

[61] Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823–1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.

to, kad Oriente jie oficialiai atstovavo *Okcidentui*. Jie buvo teisėjai arba gydytojai. Net Edgaras Quinet, rašęs labiau metafiziškai nei realistiškai, miglotai suvokė šį terapinį santykį: „L'Asie a les prophètes, l'Europe a les docteurs"*, – rašė jis savo knygoje *Le Génie des religions*[62]. Deramas Oriento pažinimas buvo įgyjamas pirmiausia atidžiai studijuojant klasikinius tekstus ir tik po to pritaikant juos moderniam Orientui. Susidūręs su akivaizdžia šiuolaikinių rytiečių degradacija ir politine impotencija, europietis orientalistas jautė pareigą išgelbėti bent dalį buvusios, dabar prarastos klasikinio Oriento didybės, kad „paskatintų teigiamas permainas" šiuolaikiniame Oriente. Iš klasikinės Oriento praeities europiečiai pasisavino viziją (ir tūkstančius faktų bei artefaktų), kurią tik jie galėjo tinkamiausiai panaudoti. Jie palengvino ir pagerino šiuolaikinių Oriento gyventojų būvį ir suteikė jiems galimybę perimti savo supratimą apie tai, kas yra naudingiausia moderniam Orientui.

Visiems orientalistiniams projektams iki Napoleono buvo būdinga tai, kad prieš pradedant projektą labai nedaug buvo galima nuveikti siekiant užtikrinti jo sėkmę. Pavyzdžiui, Anquetilis ir Jonesas įgijo žinių apie Orientą tik ten nukeliavę. Jie, galima sakyti, susidūrė su visu Orientu ir tik po kurio laiko bei daugelio improvizacijų įstengė susiaurinti jį iki mažesnės srities. Kita vertus, Napoleonas turėjo didesnių planų – užgrobti visą Egiptą, ir jo išankstinio pasirengimo mastas ir kruopštumas buvo neprilygstami. Tačiau šis pasirengimas buvo beveik fanatiškai scheminis ir, galima sakyti, net tekstinis. Čia trumpai aptarsiu šiuos bruožus. Kai Napoleonas 1797 metais Italijoje rengėsi kitam kariniam žygiui, jis, regis, daugiausia dėmesio skyrė trims dalykams. Pirmiausia, nepaisant vis dar grėsmingos Anglijos galios, po savo karinių laimėjimų, kurių kulminacija buvo Kampo Formijaus sutartis**, jam nebeliko kur siekti dar didesnės šlovės, tik Rytuose. Be to, Talleyrand'as*** neseniai buvo griežtai kritikavęs pasiūlymą „les avantages

[62] Quinet, *Le Génie des religions*, p. 47.

* „Azija turi pranašų, o Europa – daktarų" (*pranc.*).

** Kampo Formijaus sutartimi (pasirašyta 1797 metų spalio 27 dieną) Prancūzija nutraukė karą su Austrija ir tęsė karą tik su Anglija. Perbraižytos Prancūzijos sienos, pakeitimai Italijoje ir Vokietijos pertvarkymo planai buvo svarbiausi šios sutarties aspektai.

*** *Talleyrand'as* (1754–1838) – Prancūzijos valstybės veikėjas ir diplomatas.

à retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes“*, ir ši idėja drauge su viliojančia galimybe pakenkti Britanijai traukė jį į Rytus. Antra, Orientas domino Napoleoną jau nuo paauglystės. Jo jaunystės rankraščiuose yra Marigny *Histoire des Arabes* konspektas, ir visi jo tekstai ir pokalbiai akivaizdžiai rodo, kad jis buvo pasinėręs, Jeano Thiry žodžiais tariant, į atsiminimus ir šlovingus pasakojimus apie Aleksandro Orientą apskritai ir ypač apie Egiptą[63]. Mintis vėl užkariauti Egiptą ir tapti naujuoju Aleksandru siejosi su papildoma nauda – įsigyti naują islamišką teritoriją pagrobus ją iš Anglijos. Trečia, Napoleonas laikė Egiptą priimtinu projektu būtent todėl, kad išmanė jo karo taktiką, strategiją, istoriją. Svarbu ir tai, kad jis pažino Egiptą tekstualiai, t. y. kaip tai, apie ką buvo skaityta ir kas buvo pažinta iš modernių ir klasikinių Europos autoritetų raštų. Svarbiausia tai, kad Napoleonui Egiptas buvo toks projektas, kuris įgijo konkretų pavidalą jo vaizduotėje ir vėliau, rengiantis užkariavimui, buvo grindžiamas ne iš empirinės realybės perimtomis patirtimis, o iš tekstų surankiotomis idėjomis ir mitais. Taigi ilgoje Europos susidūrimų su Orientu sekoje Napoleonas, planuodamas savo žygį į Egiptą, pirmasis tiesiogiai pasitelkė specialias orientalistų žinias praktiniams kolonijiniams tikslams įgyvendinti. Nuo Napoleono laikų lemtingais momentais, kai orientalistui tekdavo pasirinkti lojalumą ir simpatijas Orientui arba Vakarų užkariautojams, jis visada pasirinkdavo pastaruosius. Paties imperatoriaus Oriento vaizdinį suformavo pirmiausia klasikiniai tekstai ir, antra, autoritetingi Oriento specialistai, kurių vizija, paremta klasikiniais tekstais, atrodė galinti sėkmingai pakeisti kiekvieną konkretų kontaktą su tikruoju Orientu.

Napoleono ekspedicijoje į Egiptą dalyvavusių kelių tuzinų eruditų sąrašas yra per daug gerai žinomas, todėl apie jį plačiau nekalbėsiu. Napoleonas norėjo, kad jo įsteigto Institut d'Égypte nariai tyrinėdami pačias įvairiausias temas sukurtų ypatingą gyvąjį ekspedicijos archyvą. Galbūt mažiau žinoma tai, kad Napoleonas anksčiau rėmėsi prancūzo keliautojo grafo de Volney darbais. Jo *Voyage en Égypte et en Syrie* dviem tomais pasirodė 1787 metais. Išskyrus trumpą asmenišką pratarmę, kurioje

[63] Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797–24 août 1799* (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.

* „Dabartinėje situacijoje pasitraukti iš naujųjų kolonijų“ (*pranc.*).

skaitytojui pasakoma, kad netikėtai gauti pinigai (jam skirtas palikimas) leido jam 1783 metais iškeliauti į Rytus, Volney *Voyage* yra, galima sakyti, slogiai nuasmenintas dokumentas. Akivaizdu, kad Volney laikė save mokslininku, kurio užduotis buvo visada fiksuoti visko, ką matė, „état"*. *Voyage* kulminacija pasiekiama antrajame tome, kur kalbama apie islamą kaip religiją[64]. Volney pažiūros tradiciškai priešiškos islamui kaip religijai ir kaip politinių institucijų sistemai. Tačiau Napoleonui šis darbas ir Volney *Considérations sur la guerre actuel de Turcs* (1788) atrodė itin svarbūs. Mat Volney buvo apsukrus prancūzas ir, kaip Chateaubriand'as ir Lamartine'as ketvirčiu šimtmečio vėliau, žvelgė į Orientą kaip į erdvę, tinkamą prancūzų kolonijiniams užmojams įgyvendinti. Napoleonui pravertė Volney pateiktas kliūčių – nuo mažiausių iki didžiausių, – kurias Oriente tektų įveikti bet kuriai prancūzų ekspedicijai, išvardijimas.

Savo apmąstymuose apie Egipto ekspediciją *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799*, padiktuotuose generolui Bertrand'ui Šventosios Elenos saloje, Napoleonas tiesiogiai remiasi Volney. Pasak jo, Volney manė, kad prancūzai, norėdami įsigalėti Oriente, turėtų įveikti tris kliūtis ir todėl bet kurios prancūzų karinės pajėgos turėtų kariauti tris karus: pirmąjį – su Britanija, antrąjį – su Osmanų imperija, o trečiąjį, patį sunkiausią – su musulmonais[65]. Volney pastebėjimai buvo skvarbūs ir sunkiai paneigiami, – Napoleonui, kaip ir bet kuriam Volney skaitytojui, buvo aišku, kad jo *Voyage* ir *Considérations* yra labai naudingi kiekvienam europiečiui, norinčiam ko nors pasiekti Oriente. Kitaip sakant, Volney knygos buvo vadovas, padedantis sušvelninti asmeninį sukrėtimą, kurį europiečiui galėjo sukelti tiesioginis susidūrimas su Orientu. Atrodo, kad svarbiausias Volney argumentas buvo toks: „Skaityk knygas ir, užuot leidęs Orientui tave sugluminti, priversi jį tau paklusti".

Napoleonas priėmė Volney požiūrį beveik paraidžiui, tačiau su jam būdingu subtilumu. Nuo pat Armée d'Égypte įžengimo į Egiptą buvo labai

[64] Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241 et passim.

[65] Napoléon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon* (Paris: Comou, 1843), 1: 211.

* Dabartinė būklė, būsena (*pranc.*). *L'état* taip pat reiškia „valstybė". Įterpdamas šiame kontekste šį prancūzišką žodį, Saidas vėl kūrybingai „žaidžia" keliomis jo reikšmėmis.

stengiamasi įtikinti musulmonus, kad, kaip buvo teigiama 1798 metų liepos 2 dienos Bonaparto kreipimesi į Aleksandrijos gyventojus, „nous sommes les vrais musulmans“[66]*. Napoleonas, lydimas orientalistų komandos (ir įsikūręs flagmane pavadinimu *Orientas*), pasinaudojo egiptiečių priešiškumu mameliukams ir revoliucinga lygių galimybių visiems idėja, kad pradėtų nepaprastai subtilų ir selektyvų karą prieš islamą. Pirmąjį Napoleono ekspedicijos kronikininką arabą Abd al Rahmaną al Džabarti labiausiai nustebino tai, kad savo kontaktus su vietiniais gyventojais Napoleonas pavedė tvarkyti mokslininkams, ir modernus europiečių intelektualų elitas, kurį jis galėjo stebėti iš arti[67]. Napoleonas visada stengėsi įrodyti, kad jis kovoja *už* islamą. Visi jo pasisakymai buvo verčiami į Korano arabų kalbą, o prancūzų armijos vadai visada ragino atsižvelgti į islamo išpažinėjams reikšmingus dalykus. (Šia prasme verta palyginti Napoleono taktiką Egipte su *Requerimiento*** – dokumento, kurį 1513 metais ispanai parengė ispanų kalba ir kuris turėjo būti perskaitytas indėnams, – taktika: „Mes pasisavinsime jus, jūsų žmonas ir vaikus ir padarysime juos vergais, o tada parduosime ar darysime visa, ką jų didenybės [Ispanijos karalius ir karalienė] įsakys. Mes pasisavinsime jūsų turtą ir darysime jums visokį blogį ir žalą, kaip įprasta elgtis su nepaklusniais vasalais“ ir t. t.[68]) Kai Napoleonui pasidarė akivaizdu, kad jo armija yra per maža egiptiečiams nugalėti, jis stengėsi priversti vietinius imamus, kadžius, muftijus ir ulemus interpretuoti Koraną palankiai Grande Armée***. Siekiant šių tikslų, šešiasdešimt ulemų, kurie mokė al Azhare****, buvo pakviesti

[66] Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. Taip pat žr.: Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), p. 12–20.

[67] Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, p. 22.

[68] Cituojama iš: Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), p. 196, pateikta: Stephen J. Greenblatt, „Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century“, in *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.

* „Mes esame tikri musulmonai“ (*pranc.*).

** Įsakas (*isp.*) – dokumentas, perskaitytas amerikos indėnams prieš mūšį, kuriuo buvo siekiama įteisinti jų pavergimą po pergalės.

*** Didžioji armija (*pranc.*).

**** *al Azharas* – seniausia pasaulio mečetė ir universitetas Kaire, svarbiausia musulmonų aukštoji mokykla.

į Napoleono rezidenciją, priimti su visa karine pagarba, o tada pamaloninti jo akivaizdžiu žavėjimusi islamu, Muhammadu ir Koranu, kurį jis, atrodo, puikiai išmanė. Šios pastangos buvo sėkmingos, ir netrukus Kairo gyventojai, regis, atsikratė nepasitikėjimo okupantais[69]. Vėliau Napoleonas davė savo atstovui Kléberui griežtus nurodymus jam išvykus visuomet administruoti Egiptą pasitelkus orientalistus ir jiems palankius religinius islamo vadovus. Bet kokia kita politika buvo per brangi ir kvaila[70]. Hugo manė, kad jam pavyko perteikti Napoleono ekspedicijos į Orientą šlovę poemoje „Lui":

Au Nil je le retrouve encore.
L'Égypte resplendit des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève à l'orient.
Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
Prodige, il étonna la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus éblouies
Comme un Mahomet d'occident.[71]

(Prie Nilo vėl jį sutinku.
Egiptas šviečia aušros ugnimi;
Jo imperatoriškasis šviesulys kyla Oriente.
Nugalėtojas, didvyris, apipintas laimėjimais,
Didis, jis pritrenkė pranašysčių šalį.
Senieji šeichai pagarbino jauną ir išmintingą emyrą,
Žmones baugino jo nepranokstama karinė galia;
Nežemiškas jis pasirodė apstulbusioms gentims
Kaip Okcidento Mahometas.)

[69] Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleonas nebuvo vien ciniškas. Pasakojama, kad jis diskutavo apie Voltaire'o *Mahomet* su Goethe ir gynė islamą. Žr. Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes* (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 et passim.

[70] Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 434.

[71] Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poétiques*, 1: 684.

Tokį triumfą buvo galima parengti tik *prieš* karinę ekspediciją, ir tai tikriausiai galėjo padaryti tik žmogus, kuris anksčiau asmeniškai nebuvo susidūręs su Orientu ir tikėjo vien knygomis ir mokslininkais. Sumanymas pasiimti drauge visą akademiją yra labai svarbi mano minėto tekstinio požiūrio į Orientą dalis. Šis požiūris savo ruožtu buvo paremtas specialiais revoliuciniais įsakais (ypač trečiųjų metų žerminalio dešimtosios – 1793 metų kovo 30 dienos – įsaku, kuriuo *Bibliothèque* nationale buvo įsteigta *école publique** arabų, turkų ir persų kalboms mokyti[72]), kuriais buvo siekiama racionalaus tikslo – išsklaidyti paslaptis ir institucionalizuoti net pačias migločiausias žinias. Taigi daug Napoleono vertėjų orientalistų buvo Sylvestre'o de Sacy, kuris nuo 1796 metų pavasario buvo pirmasis ir vienintelis arabų kalbos mokytojas École publique des langues orientales**, studentai. Sacy vėliau tapo beveik kiekvieno žymaus Europos orientalisto mokytoju, ir jo mokiniai dominavo šioje srityje maždaug tris to amžiaus ketvirčius. Daugelis iš jų buvo politiškai naudingi, kaip ir tie, kurie padėjo Napoleonui Egipte.

Tačiau santykiai su musulmonais buvo tik Napoleono plano užvaldyti Egiptą dalis. Buvo siekiama jį visiškai atverti ir padaryti absoliučiai prieinamą išsamiems europiečių tyrinėjimams. Anksčiau buvęs nežinomas kraštas ir Oriento dalis, pažįstama tik netiesiogiai iš ankstesnių keliautojų, mokslininkų ir užkariautojų veiklos, Egiptas privalėjo būti įtrauktas į prancūzų švietimo programas. Čia taip pat akivaizdžiai matyti tekstinis ir scheminis požiūris. Institutas su savo chemikų, istorikų, biologų, archeologų, chirurgų ir antikvarų komandomis buvo akademinė karinių pajėgų dalis. Jos užduotis buvo ne mažiau agresyvi: išversti Egiptą į šiuolaikinę prancūzų kalbą, ir, skirtingai nuo abato Le Mascrier 1735 metų *Description de l'Égypte*, Napoleono sumanymas turėjo būti universalus projektas. Beveik nuo pirmųjų okupacijos akimirkų Napoleonas rūpinosi, kad institutas pradėtų savo susitikimus ir eksperimentus – savo tiriamąją misiją, kaip sakytume šiandien. Svarbiausia, visa, kas buvo pasakyta, pamatyta ir išstudijuota, privalėjo būti užregistruota ir iš tiesų buvo registruojama dvidešimt trijų didžiulių tomų *Description de*

[72] Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.

* Valstybinė mokykla (*pranc.*).

** Valstybinė orientalinių kalbų mokykla (*pranc.*).

l'Égypte, leistame nuo 1809 iki 1828 metų[73], – tai buvo grandiozinis kolektyvinio kitos šalies pasisavinimo projektas.

Description yra unikalus ne tik savo apimtimi ar bendradarbiavusių autorių intelektu, bet ir požiūriu į tyrinėjamą objektą. Būtent dėl šio požiūrio jis yra labai įdomus šiuolaikinių orientalistinių projektų tyrinėtojui. Keletas pirmųjų jo *préface historique** puslapių, parašytų instituto sekretoriaus Jeano-Baptiste'o-Josepho Fourier, akivaizdžiai rodo, kad „konstruodami" Egiptą mokslininkai taip pat tiesiogiai susidūrė su tam tikru nepakitusiu kultūriniu, geografiniu ir istoriniu reikšmingumu. Egiptas egzistavo Afrikos ir Azijos, Europos ir Rytų, atminties ir realybės sankirtoje.

> „Įsikūręs tarp Afrikos ir Azijos ir palaikantis glaudžius santykius su Europa, Egiptas yra senojo kontinento centras. Ši šalis sukelia vien didingus atsiminimus. Joje gimė menai ir yra nesuskaičiuojama daugybė paminklų. Jos iškiliausios šventyklos ir rūmai, kuriuose gyveno jos karaliai, vis dar stovi, nors naujausi iš jų buvo pastatyti dar prieš Trojos karą. Homeras, Likurgas, Solonas, Pitagoras ir Platonas – visi vyko į Egiptą studijuoti tiksliųjų mokslų, religijos ir įstatymų. Aleksandras įkūrė ten klestintį miestą, kuris ilgą laiką mėgavosi komerciniu pranašumu ir buvo liudytojas, kai Pompėjus, Cezaris, Markas Antonijus ir Augustas sprendė Romos ir viso pasaulio likimą. Todėl nenuostabu, kad ši šalis traukia galingų valdovų, lemiančių tautų likimus, dėmesį.
>
> Kiekviena Vakarų ar Azijos tauta, kuri kada nors buvo įgijusi didelę galią, neišvengiamai visada atkreipė dėmesį į Egiptą, ir tai tam tikra prasme atrodė savaime suprantama."[74]

Kadangi Egipto reikšmė menams, mokslams ir valdymui buvo tokia didžiulė, jis turėjo tapti scena, kur privalėjo vykti viso pasaulio istorijai svarbūs įvykiai. Todėl užkariaudama Egiptą šiuolaikinė galinga valstybė natūraliai pademonstruotų savo pajėgumą ir pateisintų istoriją. Paties Egipto likimas – būti

[73] *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites in Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand*, 23 t. (Paris: Imprimerie impériale, 1809–1828).[74] Fourier, *Préface historique*, in *Description de l'Égypte*, t. 1, p. 1.

[74] Fourier, *Preface historique*, in *Description de l'Egypte*, t. 1, p. 1.

* Istorinė įžanga (*pranc.*).

užgrobtam, geriausia – Europos. Be to, tokia valstybė taip pat patektų į istoriją, kurioje figūruoja ne menkesnės asmenybės kaip Homeras, Aleksandras, Cezaris, Platonas, Solonas ir Pitagoras, seniau pagerbę Orientą apsilankydami jame. Žodžiu, Orientas egzistavo kaip vertybių sistema, susieta ne su nūdiene tikrove, o su daugybe valorizuotų kontaktų, kurie siejo jį su tolima Europos praeitimi. Tai puikiausias tekstinio, schemiško požiūrio, apie kurį kalbėjau, pavyzdys.

Panašios Fourier mintys yra išdėstytos daugiau nei šimte puslapių (beje, kiekvienas puslapis yra kvadratinio metro dydžio, tarsi būtų siekta, kad jų dydis atspindėtų projekto apimtį). Vis dėlto apžvelgdamas neaiškiai apibrėžtą praeitį Fourier privalo rasti Napoleono ekspedicijos pateisinimą – ji tuo metu buvo būtina. Niekada neatsisakoma teatrinės perspektyvos. Suvokdamas, kad jį skaitys europiečiai, ir norėdamas paveikti Oriento žmones, jis rašo:

> „Visi atsimena, kokį įspūdį visai Europai padarė pritrenkianti naujiena, kad prancūzai jau Oriente. ... Šis didis projektas buvo apmąstytas tyloje ir rengiamas taip intensyviai ir paslaptingai, kad mūsų priešai prarado nerimastingą budrumą. Tik tą akimirką, kai viskas įvyko, jie sužinojo, kad tai buvo sumanyta, pradėta ir sėkmingai atlikta."

Toks *coup de théâtre** teikė naudos ir pačiam Orientui:

> „Šalis, kuri perdavė savo žinias tokiai daugybei kitų šalių, šiandien yra nugrimzdusi į barbarybę."

Tik didvyris galėjo susieti visus šiuos veiksnius, ir būtent tai apibūdina Fourier:

> „Napoleonas įvertino šio įvykio įtaką santykiams tarp Europos, Oriento ir Afrikos, Viduržemio jūros laivybai ir Azijos likimui. ... Napoleonas norėjo pateikti Orientui naudingą europietišką pavyzdį ir galiausiai pagerinti rytiečių gyvenimą, suteikti jiems visus tobulesnės civilizacijos privalumus.
>
> Tai būtų buvę neįmanoma, jeigu šiam projektui nebūtų nuolat pasitelkiami menai ir mokslai."[75]

[75] *Ibid.*, p. iii.
* Netikėtas siužeto posūkis pjesėje (*pranc.*).

Išvaduoti regioną iš šiandieninės barbariškos būklės ir atkurti jame buvusią klasikinę didybę, išmokyti Orientą (jo paties labui) Vakarų gyvenimo būdo, pajungti arba apriboti karinę galią siekiant sureikšminti šlovingą pažinimo programą, įgyvendintą politinio įsitvirtinimo Oriente metu; suformuluoti Orientą, suteikti jam formą, tapatybę, apibrėžimą, aiškiai pripažįstant jo vietą atmintyje, jo svarbą imperijos strategijai ir „natūralų" jo, kaip Europos priedo, vaidmenį; aukštinti visas kolonijinės okupacijos metu įgytas žinias ir vadinti jas „indėliu į šiuolaikinį pažinimą", nors vietinių gyventojų nebuvo atsiklausta ir į juos buvo žvelgiama vien kaip į teksto, naudingo ne jiems, medžiagą; jaustis europiečiu, kontroliuojančiu – iš esmės kaip jam šauna į galvą – Oriento istoriją, laiką ir geografiją, kurti naujas specializacijos sritis, naujas disciplinas; skirstyti, išdėstyti, schematizuoti, sudėti į lenteles, išdėstyti abėcėlės tvarka ir suregistruoti visa, kas matoma (ir nematoma); iš kiekvienos pastebėtos detalės daryti apibendrinimą ir iš kiekvieno apibendrinimo – nekintamą taisyklę apie rytiečių prigimtį, temperamentą, mentalitetą, papročius ar tipą ir, svarbiausia, paversti pulsuojančią realybę tekstų žaliava, pasisavinti (ar tikėti pasisavinus) tikrovę pirmiausia todėl, kad niekas Oriente, regis, nesipriešina šiai galiai, – tokie yra orientalistinio projekto bruožai, visapusiškai įgyvendinti *Description de l'Égypte*, kuriam savo ruožtu sudarė sąlygas ir kurį įgalino realizuoti tai, kad Napoleonas, pasinaudojęs Vakarų pažinimo ir galios instrumentais, įvykdė absoliučiai orientalistinį Egipto pasisavinimą. Savo įžangos pabaigoje Fourier paskelbia, kad istorija nepamirš, kaip „Égypte fut le théâtre de sa [Napoleono] gloire, et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet évènement extraordinaire"[76]*.

Taigi *Description* atmeta Egipto ar Oriento istorijos vidinę logiką, tapatybę ir prasmę. Istorija, išdėstyta *Description*, pakeičia Egipto ar Oriento istoriją, tiesiogiai ir betarpiškai sutapatindama ją su pasaulio istorija, kuri savo ruožtu yra Europos istorijos eufemizmas. Orientalisto sąmonėje išsaugoti įvykį nuo užmaršties reiškia paversti Orientą jo orientalistinių reprezentacijų scena. Tai beveik pažodžiui sako Fourier. Negana to, pati galia, pasitelkiama apibūdinti

[76] *Ibid.*, p. xcii.

* „Egiptas buvo jo [Napoleono] šlovės scena ir saugo nuo užmaršties visas šio nepaprasto įvykio detales" (*pranc.*).

Orientui moderniomis Okcidento sąvokomis, perkelia jį iš tylios užmaršties, kurioje jis skendėjo apleistas (jei neminėsime migloto jo didingos, tačiau neapibrėžtos praeities pajautimo), į skaidrias modernaus Europos mokslo formas. Ten šis naujasis Orientas figūruoja – pavyzdžiui, *Description* pateiktose Geoffroy Saint-Hilaire'o biologinėse tezėse – kaip Buffono* suformuluotų zoologinės specializacijos dėsnių patvirtinimas[77]. Arba jis padeda atskleisti „contraste frappante avec les habitudes des nations Européennes"[78]**, kur rytiečių „bizarre jouissances"*** išryškina Okcidento įpročių nuosaikumą ir racionalumą. Arba, jei paminėtume dar vieną naudojimosi Orientu būdą, europiečių kūnuose ieškoma orientalinių fiziologinių savybių, įgalinusių sėkmingai balzamuoti kūnus, atitikmenų, kad kovos lauke žuvusius riterius būtų galima išsaugoti kaip puikiai išsilaikiusias didžiosios Napoleono Oriento kampanijos relikvijas[79].

Tačiau nesėkmė, ištikusi Napoleono karinę Egipto okupaciją, nesužlugdė jo visuotinio projekto, parengto Egiptui ir visam Orientui, veiksmingumo. Okupacija iš tiesų suformavo visą šiuolaikinį Oriento pažinimą, apibrėžtą diskurso, kuriam Napoleonas padėjo pagrindus Egipte, o prie šio diskurso dominavimo ir sklaidos prisidėjo ir Egipto institutas bei *Description*. Buvo tikimasi, kad, anot Charles-Roux, Egiptas, „atkurtas ir suklestėjęs, atgaivintas išmintingos ir išsilavinusios administracijos, skleis civilizacijos šviesą visiems savo kaimynams Oriente"[80]. Žinoma, kitos galingos Europos valstybės stengėsi konkuruoti vykdydamos šią misiją, ypač Anglija. Okcidento misijos Oriente gyvas palikimas, nepaisant europiečių tarpusavio barnių, nepadorios konkurencijos ar net

[77] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, in *Description de l'Égypte*, t. 17, p. 2.

[78] M. de Chabrol, *Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte*, in *Description de l'Égypte*, t. 14, p. 376.

[79] Tai akivaizdu iš kn.: Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies*, in *Description de l'Égypte*, t. 13.

[80] Cituojama iš: John Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (London: Cresset Press, 1964), p. 31.

* *Georges'as Louis Leclercas de Buffonas* (1707–1788) – prancūzų gamtos tyrinėtojas.

** „Sukrečiantį kontrastą, palyginti su europietiškų tautų papročiais" (*pranc.*).

*** Keisti malonumai (*pranc.*).

karų, įkvėpė naujus projektus, naujas vizijas ir sumanymus, jungiančius vis kitas senojo Oriento dalis su užkariaujančia Europos dvasia. Taigi po Napoleono radikaliai pakito pati orientalizmo kalba. Jos deskriptyvus realizmas buvo patobulintas ir tapo ne vien reprezentacijos stiliumi, bet kalba, net *kūrimo* priemone. Drauge su *langues mères**, kaip tuos užmirštus šiuolaikinių Europos kalbų šaltinius pavadino Antoine'as Fabre'as d'Olivet, Orientas buvo atkurtas, perdarytas, sukonstruotas, – trumpai tariant, jis gimė orientalistų pastangomis. *Description* tapo svarbiausiu pavyzdžiu visoms vėlesnėms pastangoms priartinti Orientą prie Europos, po to visiškai jį įsisavinti ir – visų svarbiausia – panaikinti ar bent jau sušvelninti bei sumažinti jo svetimumą, o islamo atveju – priešiškumą. Nuo to laiko islamiškasis Orientas tapo simboliu, ženklinančiu ne islamo tautų ir jų istorijos, o orientalistų galią.

Taigi Napoleono ekspedicija susilaukė visos kirbinės tekstinių palikuonių, nuo Chateaubriand'o *Itinéraire* iki Lamartine'o *Voyage en Orient* bei Flaubert'o *Salammbô* ir su ta pačia tradicija susijusių Lane'o *Šiuolaikinių egiptiečių papročių ir tradicijų* bei Richardo Burtono *Pasakojimo apie savo piligrimystę į Mediną ir Meką* (*Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Maccah*). Juos siejo ne tik bendros šaknys – Oriento legendos ir patirtys, bet ir tai, kad jie moksliniu atžvilgiu buvo susiję su Orientu tarsi su įsčiomis, iš kurių jie visi kilo. Nors šie kūriniai paradoksaliai pasirodė esą itin stilizuoti simuliakrai, kruopščiai sukonstruotos įsivaizduojamo tikrojo Oriento imitacijos, tai anaiptol nesusilpnino jų imaginacinės koncepcijos ar Europos dominavimo Oriente, kurių prototipai buvo Cagliostro** – didysis europietiškasis Oriento įkūnytojas ir Napoleonas – pirmasis modernus jo užkariautojas.

Meniniai ar rašytiniai kūriniai buvo ne vienintelis Napoleono ekspedicijos rezultatas. Dar buvo daug įtakingesnių mokslinių projektų, kurių ryškiausias pavyzdys yra Ernesto Renano *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, užbaigta – gana sumaniai – 1848 metais, siekiant gauti Volney apdovanojimą***, ir geopolitiniai projektai, kurių svarbiausi

* Gimtosios kalbos (*pranc.*).

** *Alessandro di Cagliostro* (1743–1795) – italų alchemikas ir masonas, vienas iškiliausių okultizmo atstovų Europoje.

*** Prestižinis Įrašų ir grožinės literatūros akademijos apdovanojimas, 1820 m. įsteigtas siekiant paskatinti kalbotyros studijas.

pavyzdžiai yra Ferdinand'o de Lessepso Sueco kanalas ir 1882 metais Anglijos įvykdyta Egipto okupacija. Jie akivaizdžiai skyrėsi ne tik savo mastu, bet ir orientalistinės perspektyvos kokybe. Renanas nuoširdžiai tikėjo, kad savo darbe atkūrė Orientą tokį, koks jis iš tiesų buvo. Kita vertus, de Lessepsą visada šiek tiek gąsdino tas naujumas, kurį atvėrė jo projektas senajame Oriente, ir tai jautė visi, kuriems kanalo atidarymas 1869 metais buvo neeilinis įvykis. 1869 metų liepos 1 dienos *Keliautojo ir turisto vadove* (*Excursionist and Tourist Advertiser*) Thomas Cookas užsikrečia Lessepso entuziazmu:

> „Lapkričio 17 dieną grandiozinėmis atidarymo iškilmėmis, kuriose dalyvaus beveik visų Europos karališkųjų šeimų specialūs atstovai, bus pažymėta didžiausio mūsų amžiaus inžinerijos žygdarbio sėkmė. Tai iš tiesų bus išskirtinis įvykis. Apie vandens susisiekimo linijos tarp Europos ir Rytų nutiesimą buvo galvojama šimtmečiais. Apie tai mąstė graikai, romėnai, saksai ir galai, tačiau tik per pastaruosius kelerius metus moderni civilizacija ėmėsi rimtai sekti senovės faraonų pavyzdžiu. Jie prieš daugelį šimtmečių sujungė dvi jūras kanalu, o jo pėdsakai išliko iki šių dienų. ... Visų modernių projektų mastas yra gigantiškas, ir atidžiai perskaičius nedidelę ševaljė de St. Stoesso apybraižą apie šį projektą, mus tiesiog pribloškia didžiojo M. Ferdinand'o de Lessepso genialus protas. Jo atkaklumas, nesutrikdoma drąsa ir įžvalgumas pavertė per amžius puoselėtą svajonę tikrove ir apčiuopiamu faktu. ... Šis projektas suartina Rytų ir Vakarų šalis ir taip sujungia skirtingų epochų civilizacijas."[81]

Senų idėjų susipynimą su naujais metodais, kultūrų, kurių santykiai iki XIX amžiaus buvo skirtingi, suartinimą, realų modernios technologinės ir intelektualinės valios primetimą tokiems anksčiau stabiliems ir atskirtiems geografiniams visetams kaip Rytai ir Vakarai, – būtent tai įžvelgia Cookas ir savo dienoraščiuose, kalbose, brošiūrose ir laiškuose propaguoja de Lessepsas.

Pradinės sąlygos Ferdinand'o veiklai genealogiškai buvo palankios. Jo tėvas Mathieu de Lessepsas atvyko į Egiptą su Napoleonu ir ten pasiliko (anot Marlowe, kaip „neoficialus Prancūzijos atstovas"[82]) ketverius

[81] Cituojama iš: John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 141–142.

[82] Marlowe, *Making of the Suez Canal*, p. 62.

metus po to, kai prancūzai 1801 metais pasitraukė. Daugelyje vėlesnių Ferdinand'o raštų minimas paties Napoleono noras iškasti kanalą, kuris jam niekada neatrodė realiai pasiekiamas tikslas todėl, kad ekspertai jam buvo suteikę klaidingą informaciją. Sudomintas chaotiškos kanalo projektų, tarp kurių buvo ir prancūzų Richelieu ir Saint-Simono šalininkų remti projektai, istorijos, de Lessepsas 1854 metais grįžo į Egiptą įgyvendinti sumanymo, kuris galiausiai po penkiolikos metų buvo užbaigtas. Lessepsas neturėjo realaus inžinerinio išsilavinimo – jį skatino vien didžiulis tikėjimas savo beveik dieviškomis statytojo, sumanytojo ir kūrėjo galiomis. Kadangi de Lessepso diplomatiniai ir finansiniai gabumai pelnė jam egiptiečių ir europiečių paramą, jis, regis, įgijo reikiamų žinių įgyvendinti užsibrėžtiems planams. Gal net naudingiau buvo tai, kad jis išmoko įkurdinti savo potencialius pagalbininkus pasaulio istorijos scenoje ir parodyti jiems, ką iš tiesų reiškė jo „pensée morale“*, kaip Lessepsas vadino savo projektą. „Vous envisagez, – sakė jis jiems 1860 metais, – les immenses services que le rapprochement de l'occident et de l'orient doit rendre ą la civilisation et au développement de la richesse générale. Le monde attend de vous un grand progrés et vous voulez répondre ą l'attente du monde."[83]** Atsižvelgiant į tokias idėjas, 1858 metais Lessepso įkurtos investicijų bendrovės pavadinimas – „Compagnie universelle"*** – buvo labai prasmingas ir atspindėjo jo grandiozinius planus. 1862 metais Académie française įsteigė prizą už poemą apie kanalą. Bornier, konkurso nugalėtojas, sukūrė tokią hiperbolę, kurioje iš esmės viskas atitiko Lessepso susikurtą vaizdinį:

> Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
> Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
> Vos pères, les héros, sont venus jusqu'ici;

[83] Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez* (Paris: Didier, 1881), 5: 310. Išsamų de Lessepso ir Cecilio Rhodeso kaip mistikų apibūdinimą žr.: Baudet, *Paradise on Earth*, p. 68.

* Morali idėja, mintis (*pranc.*).

** „Tik įsivaizduokite tą didžiulę naudą, kurią Oriento ir Vakarų suartėjimas suteiks civilizacijai ir visuotinės gerovės augimui. Pasaulis tikisi iš jūsų didžiulės pažangos, ir jūs negalite jo nuvilti" (*pranc.*).

*** „Universali bendrovė" (*pranc.*).

Soyez ferme comme aux intrépides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!

Qui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe,
Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.[84]*

De Lessepsas būdavo iškalbingiausias ir išradingiausias tada, kai jam tekdavo pateisinti nepaprastai dideles pinigų ir darbo jėgos sąnaudas, būtinas kanalo statybai. Jis galėjo pažerti daugybę statistinių duomenų ir tuo pakerėti bet kurį klausytoją; jis vienodai sklandžiai cituodavo tiek Herodotą, tiek laivybos statistinius duomenis. Savo 1864 metų dienoraščio įrašuose jis pritardamas pacitavo Casimiro Leconte'o pastabą, kad ekscentriškas gyvenimas išugdo didelį žmonių originalumą, o originalumas įkvepia dideliems ir nepaprastiems žygiams[85]. Tokie žygiai pateisino patys save. Nepaisant nepamirštamos nesėkmių virtinės, šokiruojančių išlaidų, kvapą gniaužiančių ambicijų pakeisti Europos požiūrį į Orientą,

[84] Cituojama iš: Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and His Times* (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.

* Į darbą! Darbininkas, siųstas mūsų Prancūzijos,
Nutiesia šį naują kelią visatai!
Jūsų tėvai, tie didvyriai, nužengė šitaip toli;
Būkite stiprūs kaip tie bebaimiai,
Su kuriais kovojote piramidžių papėdėje,
Ir apmąstykite jų keturis tūkstančius metų!

Taip, tai visatai! Azijai ir Europai,
Tolimiesiems kraštams, kuriuos gaubia naktis,
Klastingam kinui ir pusnuogiui indėnui,
Laimingoms, laisvoms, humaniškoms ir drąsioms tautoms,
Piktadariškoms tautoms, pavergtoms tautoms,
Toms tautoms, kurios dar nepažįsta Kristaus.

[85] De Lesseps, *Lettres, journal et documents*, 5: 17.

kanalą statyti vis dėlto vertėjo. Šis projektas buvo unikalus – jis įstengė paneigti prieštaravimus tų, su kuriais buvo konsultuotasi, ir siekiant patobulinti visą Orientą padaryti tai, ko sąmokslautojai egiptiečiai, klastūnai kinai ir pusnuogiai indėnai niekada nebūtų galėję padaryti patys.

Atidarymo iškilmės 1869 metų lapkritį buvo proga, kuri puikiai, nė kiek ne mažiau nei visa Lessepso machinacijų istorija, įkūnijo jo idėjas. Daugybę metų jo pasisakymų, laiškų ir brošiūrų leksika buvo itin energinga ir teatrališka. Siekdamas sėkmės, jis kartais sakydavo apie save (visada pirmuoju daugiskaitos asmeniu): mes sukūrėme, kovojome, atlikome, pasiekėme, veikėme, suvokėme, padarėme, pažengėme. Jis dažnai kartodavo, kad niekas negalėtų mūsų sustabdyti, nėra nieko nepasiekiamo, pagaliau niekas nesvarbu, išskyrus „le résultat final, le grand but"*, kurį jis užsibrėžė, suformulavo ir galiausiai įgyvendino. Lapkričio 16 dienos iškilmėse kalbėdamas susirinkusiems kilmingiems asmenims popiežiaus pasiuntinys visomis išgalėmis siekė prilygti intelektualiam ir vaizdingam reginiui, kurį atvėrė Lessepso kanalas:

> „Il est permis d'affirmer que l'heure qui vient de sonner est non seulement une des plus solennelles de ce siècle, mais encore une des plus grandes et des plus décisives qu'ait vues l'humanité, depuis qu'elle a une histoire ci-bas. Ce lieu, où confinent – sans désormais y toucher – l'Afrique et l'Asie, cette grande fête du genre humain, cette assistance auguste et cosmopolite, toutes les races du globe, tous les drapeaux, tous les pavillions, flottant joyeusement sous ce ciel radieux et immense, la croix debout et respectée de tous en face du croissant, que de merveilles, que de contrastes saississants, que de rêves réputés chimériques devenus de palpables réalités! et, dans cet assemblage de tant de prodiges, que de sujets de réflexions pour le penseur, que de joies dans l'heure présente et, dans les perspectives de l'avenir, que de glorieuses espérances! ...
>
> Les deux extrémités du globe se rapprochent; en se rapprochant, elles se reconnaissent; en se reconnaissant, tous les hommes, enfants d'un seul et même Dieu, éprouvent le tressaillement joyeux de leur mutuelle fraternité! O Occident! O Orient! rapprochez, regardez, reconnaissez, saluez, étreignez-vous! ...

* „Galutinį rezultatą, didį tikslą" (*pranc.*).

Mais derrière le phénomène matériel, le regard du penseur découvre des horizons plus vastes que les espaces mésurables, les horizons sans bornes où mouvent les plus hautes destinées, les plus glorieuses conquêtes, les plus immortelles certitudes du genre humain. ...

[Dieu] que votre souffle divin plane sur ces eaux! Qu'il y passe et repasse, de l'Occident à l'Orient, de l'Orient à l'Occident! O Dieu! Servez vous de cette voie pour rapprocher les hommes les uns des autres!"[86]*

Atrodė, tarsi visas pasaulis būtų susibūręs pagerbti projektą, kurį Dievas galėjo tik palaiminti ir pasitelkti savo tikslams. Senosios perskyros ir kliūtys buvo panaikintos: kryžius atsigręžė į pusmėnulį, Vakarai amžinai suartėjo su Rytais (iki 1956 metų liepos mėnesio, kai Gamalis Abdel Nasseras** paskatino Egiptą perimti kanalą savo žinion paminėdamas de Lessepso vardą).

[86] *Ibid.*, p. 324–333.

* „Galime patvirtinti, kad valanda, kuri ką tik išmušė, yra ne tik viena svarbiausių šiame šimtmetyje, bet ir viena didingiausių ir lemtingiausių iš visų kada nors žmonijos patirtų nuo pat rašytinės istorijos pradžios. Ši vieta, kuri aprėpia Europą ir Aziją neliesdama jų, ši didžiausia žmonijos šventė, šis didingas ir visuotinis susibūrimas, kuriame dalyvauja visos pasaulio rasės, visos vėliavos, džiaugsmingai plazdančios po neaprėpiamu ir spinduliuojančiu dangumi, o išdidžiai iškeltas ir visų gerbiamas kryžius žvelgia į mėnulio pjautuvą. Kokie stebuklai! Kokie kvapą gniaužiantys kontrastai! Kokios svajonės, anksčiau laikytos beverčiais kliedesiais, dabar tapo akivaizdžia tikrove! Ir kiek temų refleksijai ir apmąstymams, kiek džiaugsmo dėl šiandienos ir nuostabių ateities vilčių bei lūkesčių teikia didžiulis šitokios daugybės nepaprastų dalykų sambūris! ...

Dvi priešingos žemės rutulio pusės suartėja ir taip pripažįsta viena kitą. Visi žmonės, vieno ir to paties Dievo vaikai, draugiškai susibūrę virpa iš tokio paties džiaugsmo. O Rytai! O Vakarai! Susieikite, pripažinkite vienas kitą, pasveikinkite vienas kitą, susijunkite! ...

Tačiau mąstytojo žvilgsnis prasiskverbia už materialiojo pasaulio ribų. Jis įžvelgia horizontus, platesnius nei išmatuojama erdvė, – beribius horizontus, kur įrašyti žmonijos likimo ženklai, šlovingiausi pasiekimai ir nemirtingiausi įsitikinimai. ...

[Dieve], tegu Tavo dangiška dvasia plevena virš šių vandenų. Tegu ji nuolat sklando iš Vakarų į Rytus ir iš Rytų į Vakarus! O Dieve! Panaudok šį tiltą žmonėms suartinti!"

** *Gamalis Abdel Nasseras* (1918–1970) – Egipto armijos karininkas, vėliau Egipto ministras pirmininkas (1954–1956) ir prezidentas (1956–1970). Būdamas karininku, jis vadovavo valstybės perversmui, kuris nuvertė monarchiją, o 1956 metais tapęs prezidentu paskelbė Egiptą socialistine valstybe ir nacionalizavo Sueco kanalą.

Sueco kanalo sumanymas atrodo logiška orientalistinio mąstymo ir – dar įdomiau – orientalistinės veiklos pasekmė. Vakarams Azija kadaise simbolizavo tylią tolumą ir svetimumą, o islamas – karingą priešiškumą Europos krikščionybei. Siekiant įveikti šias grėsmingas konstantas, pirmiausia reikėjo pažinti Orientą, vėliau į jį įsiveržti ir jį užvaldyti, o po to pasitelkus mokslininkus, kareivius ir teisėjus, kurie atrado užmirštas kalbas, istorijas, rases ir kultūras, atkurti jį, kad tai būtų galima pristatyti – be šiuolaikinių rytiečių žinios – kaip tikrą klasikinį Orientą, kuriuo galima pasinaudoti vertinant ir valdant šiuolaikinį Orientą. Migla išsisklaidė – ją pakeitė šiltnamio augalai; Orientas buvo mokslininkų žodis, žymintis tai, kuo šiuolaikinė Europa pavertė vis dar neįprastus Rytus. De Lessepsas ir jo kanalas pagaliau panaikino Oriento nutolimą, jo intymų uždarumą Vakarams, jo amžinąjį egzotiškumą. Lygiai kaip žemės užtvara galėjo būti paversta sruvenančia arterija, taip užsispyręs Oriento priešiškumas buvo paverstas dėkinga ir nuolankia partneryste. Griežtai kalbant, po de Lessepso niekas nebegalėjo teigti, kad Orientas priklauso kitam pasauliui. Egzistavo vien „mūsų“ pasaulis – „vienas“ bendras pasaulis, nes Sueco kanalas sugniuždė tuos paskutinius provincialus, kurie vis dar tikėjo pasaulio skirtingumu. Nuo to laiko sąvoka „orientalinis“ tapo administracine ir vykdomąja sąvoka, priklausoma nuo demografinių, ekonominių ir sociologinių faktorių. Tokiems imperialistams kaip Balfouras ar antiimperialistams kaip J. A. Hobsonas rytietis, kaip ir afrikietis, reiškė pavaldžios rasės narį, o ne vien geografinio regiono gyventoją. De Lessepsas, pritraukęs (beveik tiesiogine to žodžio prasme) Orientą į Vakarus ir pagaliau išsklaidęs islamo grėsmę, sunaikino Oriento geografinę tapatybę. Vėliau atsirado naujos kategorijos bei patirtys, įskaitant ir imperialistines, ir laikui bėgant orientalizmas prie jų prisitaikė, nors ir būta tam tikrų sunkumų.

IV

Krizė

Teiginys, kad kokį nors asmenį ar reiškinį galima traktuoti *tekstiniu* požiūriu, gali atrodyti keistas, tačiau literatūros tyrinėtojui bus lengviau jį suvokti prisiminus, kokį požiūrį Voltaire'as kritikavo savo *Candide* ar kokią realybės

perspektyvą Cervantesas išjuokė romane *Don Quixote*. Šie rašytojai laiko nepriekaištingai sveiku įsitikinimą, jog klaidinga tikėti, kad chaotišką, nenuspėjamą ir problemišką žmonių gyvenimo sumaištį galima suprasti remiantis knyga, tekstais. Kai iš knygų įgytos žinios tiesiogiai taikomos realybei, kyla pavojus išprotėti arba pražūti. Niekam nešautų į galvą pasinaudoti romanu *Amadis Galietis* siekiant suvokti XVI amžiaus (ar šiuolaikinę) Ispaniją, kaip niekas nesinaudotų Biblija tam, kad suprastų, pavyzdžiui, kas yra Bendruomenių Rūmai. Tačiau akivaizdu, kad žmonės bandė ir vis dar bando taip naiviai pasinaudoti tekstais, nes kitaip *Candide* ir *Don Quixote* nebūtų taip plačiai skaitomi kaip šiandien. Regis, žmonėms yra įprasta klaidinga nuostata, kad verčiau pasitikėti iš anksto sustruktūruoto teksto autoritetu, užuot pasijutus dezorientuotam tiesiogiai susidūrus su žmonėmis. Tačiau ar visada darome šią klaidą, ar egzistuoja ypatingos tekstinio požiūrio vyravimą skatinančios aplinkybės?

Dvi aplinkybės sudaro palankias sąlygas tekstiniam požiūriui. Pirmoji – kai žmogus artimai susiduria su kuo nors, kas jam beveik nepažįstama, grėsminga ir iki tol buvo tolima. Tada tenka remtis ne vien tuo, kas mūsų ankstesnėje patirtyje panašu į šį naują dalyką, bet ir tuo, ką esame apie jį skaitę. Kelionių knygos ar vadovai yra tokie pat „natūralūs“ tekstai, tokie pat logiški kompozicijos ir panaudojimo atžvilgiu kaip ir bet kuri kita knyga būtent dėl minėtosios žmogiškos tendencijos remtis tekstu tuomet, kai keliaujant po nepažįstamus kraštus neapibrėžtumo pojūtis, regis, ima kelti grėsmę dvasinei pusiausvyrai. Daug keliautojų pasakoja, kad jų patirtis nepažįstamoje šalyje buvo ne tokia, kokios jie tikėjosi, o tai reiškia, kad ji buvo kitokia nei aprašyta knygose. Ir, žinoma, daugelis kelionių aprašymų ar kelionių vadovų kūrėjų savo tekstuose siekia parodyti, kad šalis *yra* tokia, tiksliau, kad ji *yra* spalvinga, brangi, įdomi ir panašiai. Šiaip ar taip, svarbiausia yra tai, jog knyga (ar tekstas) visada gali apibūdinti žmones, vietoves ir patirtis taip, kad knyga įgyja didesnį autoritetą ir paklausą nei joje aprašyta realybė. Fabricijaus del Dongo* Vaterlo mūšio paieškos yra juokingos ne todėl, kad jis neranda mūšio, o dėl to, kad ieško jo tokio, kokį jį apibūdino knygos.

Antroji aplinkybė, palanki tekstiniam požiūriui, yra sėkmės iliuzija. Jei perskaitysime knygą, kurioje teigiama, kad liūtai yra žiaurūs, o po to sutiksime

* Stendhalio romano *Parmos vienuolynas* herojus.

žiaurų liūtą (žinoma, aš supaprastinu), greičiausiai būsime paskatinti skaityti daugiau to paties autoriaus knygų ir pasitikėsime jomis. Tačiau jei knyga apie liūtus dar nurodo, kaip elgtis sutikus žiaurų liūtą, ir tos instrukcijos puikiai tinka, tada ne tik labai išaugs pasitikėjimas knygos autoriumi, bet ir jis pats bus paskatintas rašyti daugiau. Egzistuoja gana sudėtinga tarpusavio skatinimo dialektika – skaitytojų realias patirtis lemia perskaityti tekstai, o tai savo ruožtu rašytojus akina imtis temų, kurias jau apibrėžė skaitytojų patirtys. Knyga apie tai, kaip elgtis su žiauriu liūtu, gali paskatinti seriją knygų, gvildenančių tokias temas, kaip liūtų žiaurumas, žiaurumo ištakos ir t. t. Be to, kadangi teksto ašį sudaro siauresnė tema – ne liūtai, o jų žiaurumas, galime tikėtis, kad būdai, kuriais rekomenduojama reaguoti į liūtų žiaurumą, iš tikrųjų sustiprins jų žiaurumą, privers juos būti žiaurius, nes iš esmės jie tokie yra, ir mes žinome ir galime žinoti apie juos *tik tiek*.

Sunku nepaisyti teksto, siekiančio apibūdinti kokį nors realiai egzistuojantį reiškinį ir parašyto panašiomis į minėtąsias aplinkybėmis. Jis laikomas kompetentingu. Jo reikšmę, prestižą ir pasisekimą gali dar labiau padidinti mokslininkų, institucijų ir vyriausybių autoritetas. Svarbiausia tai, kad tokie tekstai gali *sukurti* ne tik žinias, bet ir pačią realybę, kurią jie, regis, tik apibūdina. Laikui bėgant toks pažinimas ir realybė suformuoja tradiciją arba tai, ką Michelis Foucault vadina diskursu, o iš jo išsirutuliojančius tekstus iš tiesų lemia ne autoriaus originalumas, bet pats tokio diskurso egzistavimas ar svarba. Tokie tekstai susideda iš tų iš anksto suformuotų informacijos vienetų, kuriuos Flaubert'as saugojo *idées reçues** kataloge.

Dabar pažvelkime iš šios perspektyvos į Napoleoną ir de Lessepsą. Visas savo žinias apie Orientą jie daugiau ar mažiau įgijo iš remiantis orientalizmo tradicija parašytų knygų, įtrauktų į jo *idées reçues* katalogą. Orientas jiems, kaip tas žiaurus liūtas, buvo tai, su kuo galima susidurti ir reikia atitinkamai elgtis iš dalies *dėl to, kad* tokį Orientą sukonstravo tekstai. Šis Orientas buvo tylus, tinkamas įgyvendinti Europos projektams, kurie įtraukė ir vietinius gyventojus, tačiau niekada nebuvo jiems tiesiogiai atsakingi; jis buvo bejėgis pasipriešinti jam taikomiems projektams, vaizdiniams ar net apibūdinimams. Anksčiau šiame skyriuje aš teigiau, kad šis santykis tarp vakarietiškų tekstų (bei jų padarinių) ir Oriento tylos

* Banalios idėjos (*pranc.*).

yra didžiulės kultūrinės Vakarų galios ir valios valdyti Orientą pasekmė bei požymis. Tačiau galia turi ir kitą komponentą, kurio egzistavimas priklauso nuo orientalistinės tradicijos ir jos tekstinio požiūrio į Orientą. Tas aspektas egzistuoja pats savaime, kaip knygos apie žiaurius liūtus egzistuos iki to laiko, kai liūtai galės kalbėti patys už save. Kalbant apie Napoleoną ir de Lessepsą – jei paminėsime tik du iš daugelio Orientui parengtų projektų kūrėjų – retai pažymima, jog jie galėjo plėtoti savo veiklą toje neišmatuojamoje Oriento tyloje ne tik todėl, kad pats Orientas neįstengė jiems pasipriešinti, bet ir dėl to, kad orientalizmo diskursas prisodrino jų veiklą reikšmės, prasmės ir realybės. Šis diskursas ir tai, kas jį įgalino (Napoleono atveju – Vakarų karinė galia, gerokai pranokusi Oriento karinę galią), davė jiems rytiečius, kuriuos buvo galima apibūdinti tokiuose darbuose kaip *Description de l'Égypte,* ir Orientą, kurį buvo galima perkirsti, kaip Lessepsas kirto Suecą. Be to, orientalizmas suteikė jiems sėkmę – bent jau žvelgiant iš jų perspektyvos, kuri neturėjo nieko bendra su Oriento gyventojų perspektyva. Kitaip tariant, jų sėkmė rėmėsi tokiu žmogiškuoju santykiu tarp rytiečio ir vakariečio, kurį geriausiai išreiškia teisėjo žodžiai operetėje *Prisiekusiųjų teismas*: „Pasakiau aš sau, pasakiau aš".

Jei imsime suvokti orientalizmą kaip tam tikrą Orientui taikomą Vakarų perspektyvą ir valią jį valdyti, mus mažai kas stebins. Juk iš tiesų tokie istorikai kaip Michelet, Ranke, Tocqueville'is ir Burckhardtas *konstruoja* savo naratyvus kaip „tam tikro tipo pasakojimą"[87]. Tą patį galima pasakyti ir apie orientalistus, kurie šimtmečiais konstravo Oriento istoriją, būdą ir likimą. XIX ir XX amžiuose orientalistų gerokai padaugėjo, nes tuomet įsivaizduojamos ir realios geografinės ribos jau buvo susiaurėjusios. Tai įvyko todėl, kad Oriento ir Europos santykį lėmė nesustabdoma Europos plėtra, susijusi su naujų rinkų, išteklių bei kolonijų paieškomis, ir galiausiai todėl, kad orientalizmas užbaigė savo transformaciją ir iš akademinio diskurso virto imperialistine institucija. Šios metamorfozės įrodymai akivaizdūs mano aptartoje Napoleono, de Lessepso, Balfouro ir Cromerio veikloje. Žvelgiant labai paviršutiniškai, jų Oriente įgyvendintus projektus galima palaikyti nepaprastai toliaregių ir genialių žmonių – Carlyle'io

[87] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.

aprašytų didvyrių – darbais. Tačiau Napoleonas, de Lessepsas, Cromeris ir Balfouras atrodys daug *paprastesni*, toli gražu ne tokie ypatingi, jei prisiminsime d'Herbelot ir Dante's projektus, suteiksime jiems modernizuotą, efektyvų variklį (tokį kaip XIX amžiaus Europos imperija) ir pozityvią perspektyvą: kadangi neįmanoma sunaikinti Oriento ontologiškai (tą greičiausiai suvokė d'Herbelot ir Dante), galima jį analizuoti, svarstyti, apibūdinti, patobulinti, radikaliai pakeisti.

Svarbiausia yra tai, kad nuo vien tekstinio Oriento pažinimo, formulavimo ar apibrėžimo buvo pereita prie viso to praktinio pritaikymo Oriente, ir tai, kad orientalizmas suvaidino svarbų vaidmenį tame – jei galima taip tiesmukai sakyti – *absurdiškame* procese. Jei kalbėsime apie grynai mokslinę orientalizmo veiklą (nors grynai mokslinės, t. y. nešališkos ir abstrakčios, veiklos idėja man yra sunkiai suvokiama, intelektualiai ją priimkime), orientalizmas nuveikė labai daug. Savo didžiojo pakilimo metu XIX amžiuje jis davė mokslininkų, padidino Vakaruose mokomų kalbų skaičių ir redaguojamų, verčiamų bei komentuojamų tekstų kiekį. Jis davė Orientui nemažai palankių europiečių studentų, kurie nuoširdžiai domėjosi tokiomis temomis kaip sanskrito gramatika, finikiečių numizmatika ir arabų poezija. Tačiau būtina aiškiai pasakyti, kad orientalizmas užgožė Orientą. Ši mąstymo apie Orientą sistema konkrečias žmogiškas detales visada paversdavo abstrakčiais bendražmogiškais apibendrinimais: kokia nors įžvalga apie X amžiaus arabų poetą būdavo taip sureikšminama, kad virsdavo politiniu požiūriu į Oriento gyventojų mentalitetą Egipte, Irake ar Arabijoje, o kuri nors Korano eilutė tapdavo geriausiu neblėstančio musulmonų juslingumo įrodymu. Orientalizmas laikė Orientą nekintamu, visiškai kitokiu nei Vakarai (įvairiais amžiais buvo nurodomos skirtingos priežastys). Ir orientalizmas, koks jis susiformavo po XVIII amžiaus, nebegalėjo pasikeisti. Todėl tokie Oriento stebėtojai ir administratoriai kaip Cromeris ir Balfouras buvo neišvengiamas reiškinys.

Glaudus politikos ir orientalizmo ryšys ar, jei kalbėsime ne taip tiesmukai, didelė tikimybė, kad iš orientalizmo perimtos idėjos apie Orientą gali būti pasitelkiamos politiniams tikslams, yra svarbi, tačiau nepaprastai delikati tiesa. Ji kelia išankstinės nuostatos dėl nekaltumo ar kaltės, mokslinio neutralumo ar bendradarbiavimo su suinteresuotomis grupėmis

tokiose srityse kaip juodaodžių ar moterų studijos klausimus. Ji neabejotinai sudrumsčia mūsų sąmonėje egzistuojančius kultūrinius, rasinius ar istorinius apibendrinimus, jų taikymą, vertę, objektyvumo laipsnį ir pagrindinius tikslus. Svarbiausia, politinės ir kultūrinės aplinkybės, kuriomis klestėjo Vakarų orientalizmas, paskatina atkreipti dėmesį į Oriento ar jo gyventojų, kaip tyrinėjimų objekto, žeminamą padėtį. Ar gali kitoks nei politinis šeimininko–vergo santykis sukurti tokį orientalizuotą Orientą, kurį puikiai apibūdino Anwaras Abdel Malekas?

„a) *Problemos* postulavimo ir problematikos lygmenyje ... [orientalizmas laiko] Orientą ir jo gyventojus tyrinėjimų „objektu", paženklintu kitoniškumo ženklu, – kaip visa, kas yra skirtinga, nesvarbu, ar tai būtų „subjektas", ar „objektas". Šis kitoniškumas yra esminis, esencialistinis. ... Paprastai toks tyrimų „objektas" yra pasyvus, abejingas, pasižymintis „istoriniu" subjektyvumu ir, svarbiausia, neveiklus, neautonomiškas, nesuverenus savo paties atžvilgiu; vienintelis pavieniais atvejais priimtinas Orientas, rytietis ar „subjektas" yra, filosofiniu požiūriu, susvetimėjusi būtybė, t. y. kitokia, nei ji iš tikrųjų yra, santykio su savimi atžvilgiu, sukonstruota, suvokta, apibrėžta ir atstovaujama kitų.

b) *Tematikos* lygmenyje [orientalistai] remiasi esencialistine jų tyrinėjamų Oriento šalių, tautų ir žmonių samprata – tokia samprata, kurios išraiška yra išskirtinė etninė tipologija ... ir netruks paversti ją rasizmu.

Anot tradicinių orientalistų, turi egzistuoti esmė, – kartais net aiškiai apibūdinta metafiziniais terminais, – kuri sudaro neatskiriamą ir bendrą visų aptariamų būtybių pagrindą. Ši esmė yra „istoriška", nes egzistuoja nuo istorijos atsiradimo, ir iš esmės neistoriška, nes sustingdo tą būtybę, tą tyrinėjimų „objektą", pabrėždama jos nekintamą ir neevoliucinį specifiškumą, užuot apibrėžusi ją, kaip visas kitas būtybes, valstybes, tautas, žmones ir kultūras, kaip istorinės evoliucijos procese sąveikaujančių jėgų kūrinį ir rezultatą.

Taip sukuriama tipologija: pagrįsta konkrečiu specifiškumu, tačiau atsieta nuo istorijos ir galiausiai suvokiama kaip neliečiama, esminė, ji paverčia tyrinėjamą „objektą" kita būtybe, kurią pranoksta ją tyrinėjantis subjektas. Taip atsiranda Homo sinicus, Homo arabicus (galbūt ir Homo egipticus ir pan.), Homo africanus, o žmogus (turima galvoje – „normalus žmogus") yra istorinio periodo europietis, t. y. europietis nuo antikinės Graikijos laikų. Aiškiai matyti,

kaip nuo XVIII iki XX amžiaus humanitariniuose ir socialiniuose moksluose nuosavybę valdančiųjų mažumų hegemoniją, atskleistą Marxo ir Engelso, ir antropocentrizmą, dekonstruotą Freudo, lydi europocentrizmas – ypač tose srityse, kurios yra tiesiogiai susijusios su neeuropietiškomis tautomis."[88]

Abdel Maleko nuomone, orientalizmas turi savo istoriją, kuri, anot XX amžiaus pabaigos „rytiečio", atvedė į anksčiau minėtą aklavietę. Dabar norėčiau trumpai apibūdinti tą istoriją, kai ji XIX amžiuje stiprino savo autoritetą ir galią, „nuosavybę valdančiųjų mažumų hegemoniją" ir antropocentrizmą, glaudžiai susijusį su europocentrizmu. Nuo paskutinių XVIII amžiaus dešimtmečių ir mažiausiai pusantro šimtmečio orientalizme, kaip akademinėje disciplinoje, vyravo Britanija ir Prancūzija. Didieji filologiniai atradimai lyginamosios gramatikos srityje, kuriuos padarė Jonesas, Franzas Boppas, Jakobas Grimmas ir kiti, iš pradžių tiesiogiai rėmėsi rankraščiais, atgabentais į Paryžių ir Londoną iš Rytų. Beveik visi orientalistai pradėjo karjerą kaip filologai, o filologijos perversmą, kuris davė Boppą, Sacy, Burnoufą ir jų mokinius, sukėlė lyginamasis mokslas, paremtas prielaida, kad kalbas galima suskirstyti į šeimas, kurių ryškiausi pavyzdžiai yra indoeuropiečių ir semitų kalbos. Taigi nuo pat pradžių orientalizmas pasižymėjo dviem bruožais: 1) nauju moksliniu sąmoningumu, pagrįstu lingvistine Oriento svarba Europai, ir 2) polinkiu skirstyti, grupuoti ir pergrupuoti tyrinėjamą medžiagą visada laikant Orientą nesivystančiu, nekintamu, vienalyčiu ir nepaprastai savitu objektu.

Friedrichas Schlegelis, išmokęs sanskrito kalbą Paryžiuje, išryškina visus šiuos bruožus. Nors 1808 metais, kai buvo išleista jo knyga *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Schlegelis iš esmės buvo atsisakęs savojo orientalizmo, jis vis dar manė, kad, viena vertus, sanskrito ir persų kalbos ir, kita vertus, graikų ir vokiečių kalbos yra tarpusavyje susijusios artimiau nei su semitų, kinų, amerikiečių ar afrikiečių kalbomis. Be to, indoeuropiečių kalbų šeima buvo skoningai paprasta bei maloni ir tuo skyrėsi nuo, pavyzdžiui, semitų kalbų. Tokios abstrakcijos netrikdė Schlegelio: tautos, rasės, savimonės ir žmonės jam buvo aistringų diskusijų temos (taikant vis siaurėjančią populistinę perspektyvą, pirmiausia suformuotą Herderio), kurios žavėjo jį visą

[88] Anwar Abdel Malek, „Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (Winter 1963): 107–108.

gyvenimą. Tačiau Schlegelis niekur nekalbėjo apie realųjį, šiuolaikinį Orientą. Kai jis 1800 metais pasakė: „Būtent Oriente turime ieškoti didžiausio romantizmo", jis turėjo omenyje *Šakuntalos*, Zendavestos ir Upanišadų Orientą. Tačiau semitai, kurių kalba buvo agliutinacinė, neestetiška ir mašinali, buvo kitokie, žemesni, atsilikę. Schlegelio paskaitose apie kalbą ir gyvenimą, istoriją ir literatūrą gausu tokių vertinimų, pateikiamų be jokių išlygų. Anot jo, hebrajų kalba buvo sukurta apreiškimams ir dieviškoms pranašystėms, o musulmonai propagavo „sustingusį, tuščiavidurį teizmą, paprasčiausią negatyvų unitarinį tikėjimą"[89].

Nemažai rasizmo, būdingo griežtai Schlegelio pateiktai semitų ir kitų „nevisaverčių" rytiečių kritikai, buvo plačiai paskleidę Europos kultūroje. Tačiau niekur kitur, nebent XIX amžiaus antrojoje pusėje tarp darvinistų antropologų ir frenologų, jis netapo mokslinių tyrimų pagrindu, kaip lyginamojoje kalbotyroje ar filologijoje. Kalba ir rasė atrodė neatskiriamai susijusios, ir „geras" Orientas visada buvo klasikinis laikotarpis kažkur seniai nebeegzistuojančioje Indijoje, o „blogas" – šiandieninėje Azijoje, paskirose Šiaurės Afrikos dalyse ir visose islamiškose teritorijose. „Arijai" gyveno Europoje ir antikiniame Oriente. Léonas Poliakovas parodė (tačiau nė karto nepaminėdamas, kad „semitai" buvo ne vien žydai, bet ir musulmonai[90]), kad šis arijų mitas vyravo istorinėje ir kultūrinėje antropologijoje „žemesniųjų" tautų sąskaita.

Į oficialią intelektualinę orientalizmo genealogiją neabejotinai patektų Gobineau, Renanas, Humboldtas, Steinthalis, Burnoufas, Rémusat, Palmeris, Weilas, Dozy, Muiras, jei beveik padrikai paminėsime keletą XIX amžiaus įžymybių. Į ją taip pat patektų platus mokslinių draugijų spektras: Société asiatique, įkurta 1822 metais, Karališkoji Azijos draugija, įkurta 1823 metais, Amerikos orientalistų draugija, įkurta 1842 metais, ir t. t. Tačiau tai savaime gali užgožti didžiulį grožinės literatūros ir kelionių

[89] Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumstunde* (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), S. 44–59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, hrsg. Jean-Jacques Anstett, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), Bd. 9, S. 275.

[90] Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trans. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).

aprašymų, sustiprinusių orientalistų nubrėžtą perskyrą tarp skirtingų geografinių, istorinių ir rasinių Oriento sričių, indėlį. Tai būtų klaidinga, nes tokia literatūra apie islamiškąjį Orientą yra ypač turtinga ir reikšminga orientalistinio diskurso plėtrai. Tokią literatūrą reprezentuoja Goethe, Hugo, Lamartine'as, Chateaubriand'as, Kinglake'as, Nervalis, Flaubert'as, Lane'as, Burtonas, Scottas, Byronas, Vigny, Disraeli, George Eliot, Gautier. Vėliau, XIX amžiaus pabaigoje ir XX amžiaus pradžioje, galima pridurti Doughty, Barrèsą, Loti, T. E. Lawrence'ą, Forsterį. Visi šie rašytojai išryškino Disraeli'o „didžiosios Azijos paslapties" kontūrus. Šį procesą smarkiai sustiprino ne tik (Europos archeologų) atkastos mirusios Oriento civilizacijos Mesopotamijoje, Egipte, Sirijoje ir Turkijoje, bet ir svarbiausi geografiniai tyrinėjimai, atlikti visame Oriente.

XIX amžiaus pabaigoje šiuos pasiekimus materialiai skatino europiečių okupacija visame Artimajame Oriente (išskyrus pavienes Osmanų imperijos dalis, kurios buvo pasisavintos po 1918 metų). Kaip minėjau, svarbiausios kolonijinės valstybės buvo Britanija ir Prancūzija, nors Rusija ir Vokietija taip pat turėjo šiek tiek įtakos[91]. Kolonizuoti pirmiausia reiškė apibrėžti – iš esmės netgi sukurti – interesus. Jie galėjo būti komerciniai, komunikaciniai, religiniai, kariniai, kultūriniai. Pavyzdžiui, islamo ir islamiškųjų teritorijų atžvilgiu Britanija laikėsi nuomonės, kad ji, kaip krikščioniška valstybė, privalo ginti savo teisėtus interesus. Susiformavo sudėtinga šių interesų užtikrinimo sistema. Po tokių ankstyvųjų organizacijų, kaip Krikščioniškojo mokslo skleidimo draugija (Society for Promoting Christian Knowledge, 1698) ir Evangelijos skleidimo užsienyje draugija (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701), buvo įkurtos ir vėliau jas rėmė Baptistų misionierių draugija (Baptist Missionary Society, 1792), Bažnyčios misionierių draugija (Church Missionary Society, 1799), Britanijos ir užsienio Biblijos draugija (British and Foreign Bible Society, 1804), Londono krikščionybės skleidimo tarp žydų draugija (London Society for Promoting Christianity Among the Jews, 1808). Šios misionieriškos organizacijos „akivaizdžiai dalyvavo Europos plėtroje"[92].

[91] Žr. Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1943: Church and Politics in the Near East* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

[92] A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800–1901* (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.

Dar galima paminėti prekybos draugijas, mokslines draugijas, geografinių tyrinėjimų fondus, vertimų fondus, mokyklų, misijų, konsulinių tarnybų, fabrikų ir kartais didelių europiečių bendruomenių kūrimąsi Oriente, ir „interesų" samprata taps daug prasmingesnė. Nuo to laiko interesai buvo ginami labai uoliai ir pasitelkiant didelius išteklius.

Toks buvo bendras vaizdas. O kokios būdingiausios patirtys ir emocijos lydėjo mokslinius orientalizmo pasiekimus ir jo remiamus politinius užkariavimus? Pirmiausia, nusivylimas, kad šiuolaikinis Orientas yra visai ne toks, koks jis aprašytas tekstuose. Štai ką Gérard'as de Nervalis rašo Théophile'iui Gautier 1843 metų rugpjūčio pabaigoje:

> „Aš jau praradau – karalystę po karalystės, provinciją po provincijos – gražesniąją planetos dalį ir netrukus nebežinosiu, kur rasti prieglobstį savo svajonėms; bet man labiausiai gaila Egipto, kurį išstūmiau iš savo vaizduotės tada, kai liūdėdamas įkurdinau jį savo atmintyje."[93]

Taip rašo puikiosios *Voyage en Orient* autorius. Nervalio skundas yra įprasta romantizmo tema (išduota svajonė, kaip tai apibūdino Albert'as Béguinas savo knygoje *L'Ame romantique et le rêve)*, būdinga keliautojų po biblinį Orientą pasakojimams nuo Chateaubriand'o iki Marko Twaino. Kiekvienas tiesioginis susidūrimas su kasdienišku Orientu ironiškai nušviečia tokias valorizacijas kaip Goethe's „Mahometsgesang" ar Hugo „Adieux de l'hôtesse arabe". Atmintyje užfiksuotas šiuolaikinis Orientas konfliktuoja su vaizduote, priverčia europietį grįžti atgal į jos sferą, nes ji yra priimtinesnė jo jausmams nei realus Orientas. Nervalis kartą yra taip pasakęs Gautier: žmogui, niekada nemačiusiam Oriento, lotosas dar yra lotosas, o man jis teprimena svogūną. Rašant apie šiuolaikinį Orientą, privalu atskleisti slegiančią iš tekstų surankiotų vaizdinių demistifikaciją arba apsiriboti tokiu Orientu, apie kurį savo *Les Orientales* pirmosios laidos pratarmėje kalbėjo Hugo, – Orientu kaip „vaizdiniu" ar „pensée" – „une sorte de préoccupation générale"* simboliu[94].

[93] Gérard de Nerval, *Oeuvres*, éd. Albert Béguin et Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 933.

[94] Hugo, *Oeuvres poétiques*, 1: 580.

* „Tam tikro bendro susirūpinimo" (*pranc.*).

Jei iš pradžių orientalistas natūraliai jaučia asmeninį nusivylimą ir bendrą susirūpinimą, šie jausmai paskatina kitus, labiau pažįstamus mąstymo, jutimo ir suvokimo įpročius, protas išmoksta atskirti bendrą Oriento sampratą nuo konkrečios patirties – kitaip sakant, jos atitrūksta viena nuo kitos. Scotto romane *Talismanas* (1825) seras Kenetas (Sėlinančio leopardo ordino riteris) kažkur Palestinos dykumoje kaunasi su vienu vieninteliu saracėnu, kuris pasirodo esąs lygiavertis varžovas. Kai kryžiuotis ir jo priešininkas, persirengęs Saladinas, vėliau ima šnekučiuotis, krikščionis pamato, kad jo priešininkas musulmonas iš tiesų yra ne toks jau blogas vyrukas. Tačiau jis sako:

> „Aš maniau ..., kad jūsų apakinta rasė yra kilusi iš piktojo šėtono, be kurio pagalbos jūs niekuomet nebūtumėte įstengę išsilaikyti šioje palaimintoje Palestinos žemėje ir atremti šitokios gausybės narsių Dievo karių. Kalbu ne konkrečiai apie tave, saracėne, o apie tavo tautą ir religiją apskritai. Tačiau mane stebina ne tai, kad esi kilęs iš nelabojo, bet kad tuo didžiuojiesi."[95]

Mat saracėnas iš tiesų giriasi, kad jo tauta yra kilusi iš Eblio, musulmonų Liuciferio. Šis fragmentas yra įdomus ne dėl lėkšto istorizmo, kurį Scottas pasitelkia tam, kad padarytų šią sceną „viduramžišką", leisdamas krikščioniui teologiškai užsipulti musulmoną taip, kaip XIX amžiaus europiečiai to jau nedarytų (ir vis dėlto darytų); įdomesnis yra lengvabūdiškai globėjiškas tonas, kuriuo pasmerkiama „apskritai" visa tauta kartu sušvelninant įžeidimą raminamu: „Kalbu ne konkrečiai apie tave".

Tačiau Scottas nebuvo islamo žinovas (nors H. A. R. Gibbas, islamo žinovas, gyrė *Talismaną* už gilų islamo ir Saladino pažinimą[96]) ir, paversdamas Eblį musulmonų didvyriu, itin laisvai interpretavo jo vaidmenį. Scotto žinios greičiausiai buvo įgytos iš Byrono ir Beckfordo, tačiau mums pakanka pažymėti, kaip stipriai bendra Oriento reiškiniams priskiriama charakteristika galėjo pasipriešinti aiškių išimčių retorinei ir egzistencinei galiai. Tarsi, viena vertus, egzistavo dėžė, pažymėta „orientalumo" etikete, į kurią buvo nemąstant sumetamos visos autoritetingos, anoniminės

[95] Sir Walter Scott, *The Talisman* (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), p. 38–39.

[96] Žr. Albert Hourani, „Sir Hamilton Gibb, 1895–1971", *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.

ir tradicinės Vakarų nuostatos Rytų atžvilgiu, o kita vertus, pasitelkus anekdotų pasakojimo tradiciją buvo galima atpasakoti su Orientu susijusias ar Oriente įgytas patirtis, kurios turėjo mažai ką bendro su šiaip jau naudinga dėže. Tačiau pati Scotto prozos struktūra rodo dar glaudesnį šių perspektyvų susipynimą. Mat iš anksto suformuota bendra kategorija suteikia konkrečiam atvejui ribotą veikimo erdvę: kad ir kokia svarbi yra konkreti išimtis, kad ir kaip pavienis rytietis peržengia jam nubrėžtas ribas, jis *pirmiausia* yra rytietis, *antra* – žmogus, o *galiausiai* vėl rytietis.

Taigi galima pastebėti labai įdomių tokios bendros kategorijos kaip rytietis variacijų. Disraeli'o entuziazmas Oriento atžvilgiu pirmiausia atsiskleidė jo 1831 metų kelionėje į Rytus. Kaire jis rašė: „Man vis dar gelia akis ir protą nuo didybės, kuri taip skiriasi nuo mūsų."[97] Visuotinė didybė ir aistra įkvėpė transcendentinį požiūrį, tačiau suteikė mažai pakantumo konkrečiai aplinkai. Jo romanas *Tankredas* kupinas rasinių ir geografinių banalybių: viskas priklauso nuo rasės, sako Sidonija, todėl išsigelbėjimą galima rasti tik Oriente ir tarp jo rasių. Pavyzdžiui, ten tarpusavyje bičiuliaujasi druzai, krikščionys, musulmonai ir žydai, kadangi, kaip kažkas pašmaikštauja, arabai yra tie patys žydai, tik raiti, ir iš esmės visi jie yra rytiečiai. Taip į vieną visumą suliejamos bendros kategorijos, o ne kategorijos ir jų turinys. Rytietis gyvena Oriente; nugrimzdęs į orientalinį despotizmą ir juslingumą, persiėmęs orientalinio fatalizmo jausena, jis gyvena orientališkai paprastą gyvenimą, – tokie skirtingi rašytojai kaip Marxas, Disraeli, Burtonas ir Nervalis leidosi į ilgas tarpusavio diskusijas besąlygiškai, tačiau sąmoningai naudodamiesi tokiais apibendrinimais.

Šitokiam nusivylimo kupinam ir abstrakčiam (jei nesakysime – šizofreniškam) požiūriui į Orientą yra būdingas dar vienas bruožas. Kadangi Orientas paverčiamas abstrakčiu objektu, galima panaudoti jį visą siekiant paryškinti tam tikrą ekscentriškumo formą. Nors pavienis rytietis negali kvestionuoti ar paneigti jo ekscentriškumą paaiškinančių bendrų kategorijų, tačiau pats jo ekscentriškumas gali tapti pramoga. Pavyzdžiui, štai kaip Oriento vaizdą aprašo Flaubert'as:

[97] Cituojama iš: B. R. Jerman, *The Young Disraeli* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. Taip pat žr.: Robert Blake, *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), p. 59–70.

„Vieną dieną, norėdamas palinksminti minią, Mohammedo Ali'o juokdarys atsivedė į Kairo turgų moterį, pasodino ją ant parduotuvės prekystalio ir viešai su ja santykiavo, o tuo metu parduotuvės savininkas ramiai sau papsėjo pypkutę.

Prieš kurį laiką prie kelio iš Kairo į Šubrą jaunas vyrukas leidosi viešai sodomizuojamas didelės beždžionės, – panašiai kaip pirmoje istorijoje, jis norėjo pasižymėti ir prajuokinti žmones.

Prieš kurį laiką mirė vienas marabutas – kvailys, kuris ilgai buvo laikomas Dievo pateptu šventuoju; visos musulmonės moterys ėjo į jį pasižiūrėti ir masturbavo jį, kol galiausiai jis mirė nuo išsekimo – nuo ryto iki vakaro jis buvo be perstojo masturbuojamas...

Quid dicis* apie šitokį faktą: seniau Kairo gatvėmis vaikštinėdavo santonas (asketiškas kunigas). Jis buvo visiškai nuogas, tik viena kepure prisidengęs galvą, o kita – varpą. Norėdamas nusičiurkšti jis pakeldavo varpą dengiančią kepurę, ir nevaisingos moterys, trokštančios pastoti, puldavo prie jo, lįsdavo po jo šlapimo čiurkšle ir trindavosi juo."[98]

Flaubert'as nuoširdžiai pripažįsta, kad tai yra tam tikro tipo groteskas: „sena humoro tradicija" (jis turi galvoje tokius gerai pažįstamus tipažus, kaip „mušamas vergas, ... šiurkštus prekiautojas moterimis, ... pirklys vagiliautojas"), kuri Oriente įgyja naują, „netikėtą ... autentišką ir žavingą" prasmę. Šios prasmės neįmanoma reprodukuoti: ji gali suteikti malonumą tik čia ir dabar, o ją „pakartoti" įmanoma tik labai apytikriai. Orientas yra *stebimas*, nes jo beveik (tačiau niekada – absoliučiai) pasibjaurėtino elgesio šaltinis yra jo begalinis ekscentriškumas. Europietis, kurio jausmai keliauja po Orientą, yra stebėtojas – niekada tiesiogiai nedalyvaujantis, visada neutralus, visada pasirengęs pastebėti naujus pavyzdžius to, kas *Description de l'Égypte* vadinama „bizarre jouissance". Orientas tampa gyvu ekscentriškumo** paveikslu.

[98] *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 44–45. Žr. Gustave Flaubert, *Correspondance*, éd. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.

* Ką pasakysite (*lot*).

** Angl. *queerness*; *queer* taip pat gali būti verčiama: a) keistas, ypatingas, nenormalus, įtartinas; b) homoseksualus. Pastaroji reikšmė šiuo metu yra vyraujanti.

Natūralu, kad šis paveikslas tampa savita tekstų tema. Taip ratas užsidaro: užuot atsiskleidęs kaip reiškinys, kurio neįmanoma pažinti vien skaitant tekstus, Orientas pavirsta objektu, apie kurį galima metodiškai rašyti. Jo svetimumą galima išversti, jo reikšmes iššifruoti, jo priešiškumą sutramdyti. Tačiau Orientui priskiriamas *abstraktumas*, nusivylimas susidūrus su juo, jo trikdantis ekscentriškumas matyti visur, kas sakoma ar rašoma apie islamą. Pavyzdžiui, XIX amžiaus pabaigoje ir XX amžiaus pradžioje orientalistai laikė islamą tipiškai orientaliniu. Carlas Beckeris teigė, kad nors „islamas“ (atkreipkite dėmesį į nepaprastai platų apibendrinimą) paveldėjo helenistinę tradiciją, jis neįstengė suvokti graikiškosios, humanistinės tradicijos ar ja pasinaudoti. Be to, norint suprasti islamą, svarbiausia buvo žiūrėti į jį ne kaip į „autentišką“ religiją, o kaip į žlugusį Oriento bandymą pasinaudoti graikų filosofija, tačiau be kūrybinio įkvėpimo, kurį matome Renesanso Europoje[99]. Louis Massignonas, bene žymiausias ir įtakingiausias iš šiuolaikinių prancūzų orientalistų, laikė islamą sistemišku krikščioniškosios inkarnacijos atmetimu, o jo didysis herojus buvo ne Muhammadas ar Averojus, bet al Halladžas – musulmonų šventasis, nukryžiuotas ortodoksų musulmonų už tai, kad išdrįso suasmeninti islamą[100]. Beckeris ir Massignonas savo tyrinėjimuose akivaizdžiai vengė Oriento ekscentriškumo, kurį jie nenoromis pripažino ir visokeriopai stengėsi įsprausti į vakarietiškas normas. Muhammadas buvo atmestas, o al Halladžas – išaukštintas, kadangi laikė save panašiu į Kristų.

Kaip Oriento žinovas, šiuolaikinis orientalistas neišsaugo objektyvumo distancijos, kaip jis pats mano ir netgi teigia. Jo žmogiškas abejingumas, kurį atskleidžia profesinėmis žiniomis pridengta simpatijos stoka, yra stipriai persisunkęs mano minėtomis ortodoksinėmis orientalizmo nuostatomis, požiūriais ir nuotaikomis. Jo Orientas yra ne iš tiesų egzistuojantis Orientas, bet orientalizuotas Orientas. Nesugriaunama pažinimo ir galios arka sieja Europos ar Vakarų valstybės veikėją ir Vakarų orientalistus; ji yra scenos, kurioje įkurdintas Orientas, graižas. Baigiantis Pirmajam pasauliniam karui Afrika ir Orientas buvo ne tiek intelektualinis reginys

[99] Šis argumentas yra pateiktas kn.: Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).

[100] Žr. Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris: Paul Geuthner, 1922).

Vakarams, kiek privilegijuota teritorija tokiam reginiui. Orientalizmo akiratis tiksliai atitiko imperijos akiratį, ir būtent šis absoliutus jų vieningumas išprovokavo vienintelę Vakarų idėjų istorijoje požiūrio į Orientą ir santykių su Orientu krizę. Ši krizė tęsiasi iki šiol.

Nuo trečiojo dešimtmečio pradžios visame Trečiajame pasaulyje reakcija į imperiją ir imperializmą buvo dialektiška. Iki 1955 metų Bandungo konferencijos* visas Orientas jau buvo išsikovojęs iš Vakarų imperijų politinę nepriklausomybę ir susidūrė su naujomis imperinių galių konfigūracijomis – Jungtinėmis Amerikos Valstijomis ir Sovietų Sąjunga. Nebeįstengdamas atpažinti „savo" Oriento šiame naujame trečiajame pasaulyje, orientalizmas dabar susidūrė su provokuojančiu ir politiškai ginkluotu Orientu. Orientalizmui atsivėrė dvi alternatyvos: pirmoji – elgtis tarsi nieko nebūtų įvykę, antroji – taikyti senus metodus naujomis aplinkybėmis. Tačiau orientalistui, įsitikinusiam, kad Orientas visada išlieka toks pat, nauja paprasčiausiai reiškė sena, išduota naujų, nesusivokiančių *dis-orientalų* (leiskime sau pavartoti šį neologizmą). Trečiąją, revizionistinę alternatyvą – visai atsikratyti orientalizmo – parėmė tik labai menka mažuma.

Anot Abdel Maleko, krizės ženklas buvo ne vien tai, kad „tautiniai išsivadavimo judėjimai buvusiame kolonijiniame" Oriente sugriovė orientalistinę pasyvių, fatališkų „pavaldžiųjų rasių" sampratą. Svarbu ir tai, kad „specialistai ir plačioji visuomenė ėmė suvokti laiko atstumą ne tik tarp orientalistinio mokslo ir jo tiriamos medžiagos, bet ir – tai svarbiausia – tarp humanitarinių bei socialinių mokslų ir orientalizmo koncepcijų, metodų bei priemonių[101]. Pavyzdžiui, orientalistai – nuo Renano iki Goldziherio, Macdonaldo, von Grunebaumo, Gibbo ir Bernardo Lewiso – laikė islamą „kultūrine sinteze" (tai P. M. Holto teiginys), kurią galima tyrinėti skyrium nuo islamo šalių ekonomikos, sociologijos ir politikos. Glausčiausią islamo reikšmės orientalizmui formuluotę galima rasti Renano pirmajame traktate: norint geriausiai suprasti islamą, reikia jį redukuoti į „palapinę ir gentį". Kolonializmo įtaka, padėtis pasaulyje, istorinės raidos poveikis – orientalizmui šie

[101] Abdel Malek, „Orientalism in Crisis", p. 112.

* *Bandungo konferencija* – 29 Afrikos ir Azijos šalių atstovų susitikimas, įvykęs 1955 m. Bandunge, Indonezijoje. Jo tikslas buvo skatinti ekonominį bei kultūrinį bendradarbiavimą ir pasipriešinti kolonializmui.

faktoriai buvo tarsi musės neklaužadoms berniūkščiams, kurias jie žaisdami galėjo užmušti ar tiesiog jų nepaisyti, – jie niekada nebuvo tokie reikšmingi, kad suproblemintų islamo esmę.

H. A. R. Gibbo mokslinė veikla parodo du alternatyvius orientalizmo požiūrius į modernųjį Orientą. 1945 metais Gibbas Čikagos universitete skaitė Haskell paskaitų ciklą. Pasaulis, apie kurį jis kalbėjo, buvo ne toks, kokį jį prieš Pirmąjį pasaulinį karą pažino Balfouras ir Cromeris. Kelios revoliucijos, du pasauliniai karai, nesuskaičiuojami ekonominiai, politiniai ir socialiniai pokyčiai padarė 1945 metų tikrovę neabejotinai, netgi kataklizmiškai nauju objektu. Tačiau Gibbas pradėjo savo paskaitų ciklą, pavadintą *Šiuolaikinės islamo kryptys*, šitaip:

> „Arabų civilizacijos tyrinėtojui nuolat tenka susidurti su stulbinančiu kontrastu tarp vaizduotės galios, kuri atsiskleidžia, pavyzdžiui, kai kuriose arabų literatūros šakose, ir paraidiškumo, pedantiškumo, būdingo samprotavimams ir dėstymui net tada, kai kalbama apie tuos pačius kūrinius. Žinoma, musulmoniškose šalyse buvo puikių filosofų ir kai kurie iš jų buvo arabai, tačiau tai buvo retos išimtys. Arabo protas tiek išorinio pasaulio, tiek paties mąstymo proceso atžvilgiu negali atsikratyti stipraus konkrečių įvykių atskirumo ir individualumo pajautimo. Mano nuomone, tai yra vienas iš svarbiausių veiksnių, lemiančių tą „įstatymų pajautos stoką", kurią profesorius Macdonaldas laikė būdingu rytiečio skirtingumo požymiu.
>
> Būtent tai paaiškina ir vakariečiui tyrinėtojui sunkiai suvokiamą [kol jam to nepaaiškina orientalistas] musulmonų antipatiją racionalaus mąstymo procesui. ... Todėl racionalistinių mąstymo formų ir tiesiogiai su jomis susijusios utilitaristinės etikos atmetimo šaknys yra ne vadinamasis musulmonų teologų „obskurantizmas", o arabų vaizduotės atomizmas ir individualumas."[102]

Žinoma, tai yra tikrų tikriausias orientalizmas, tačiau net jei pripažinsime įspūdingą institucinio islamo išmanymą, pademonstruotą toliau knygoje, Gibbo įžangoje išdėstyti prietarai yra rimta kliūtis kiekvienam, norinčiam suprasti šiuolaikinį islamą. Ką reiškia „skirtingumas", jei visiškai nepasakoma,

[102] H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.

„nuo ko" skiriamasi? Ar nesame ir vėl skatinami tyrinėti rytietį musulmoną, tarsi jo pasaulis, „kitaip" nei mūsų, liko įstrigęs septintajame amžiuje? Dėl paties šiuolaikinio islamo, tai, nepaisant Gibbo įspūdingo islamo išmanymo niuansų, kodėl būtina žvelgti į jį su tokiu nesutaikomu priešiškumu kaip Gibbas? Nors dėl savo nepataisomų trūkumų islamas yra iš esmės ydingas, orientalistas vis tiek priešinsis bet kokioms jo sekėjų pastangoms jį reformuoti, kadangi, anot jo, tokios reformos yra islamo išdavystė, – būtent šitoks yra Gibbo argumentas. Ar gali šiuolaikinis Oriento žmogus ištrūkti iš šių pinklių į šiuolaikinį pasaulį kitaip, nei tarsi *Karaliaus Lyro* juokdarys kartodamas: „Jie muš mane, jei sakysiu tiesą, tu muši mane už melagystę, o kartais gaunu į kailį už tylėjimą"?

Po aštuoniolikos metų Gibbas vėl kalbėjo savo tautiečių anglų auditorijai, tik dabar kaip Harvardo Viduriniųjų Rytų studijų centro direktorius. Jo paskaita vadinosi „Naujas požiūris į regiono studijas" („Area Studies Reconsidered"). Joje, be kitų *aperçus**, jis pripažino, jog „Orientas yra per daug svarbus, kad paliktume jį orientalistams". Jiems buvo nurodytas naujas, arba antrasis alternatyvus požiūris, kaip *Šiuolaikinės islamo kryptys* žymėjo pirmąjį, tradicinį požiūrį. Gibbo formuluotė „Naujame požiūryje į regiono studijas" yra palanki, žinoma, vakariečiams Oriento specialistams, kurie privalo paruošti studentus karjerai „visuomeniniame gyvenime ir versle". Mums dabar labiausiai reikia, kalbėjo Gibbas, tradicinių orientalistų *plius* gerų socialinių mokslų specialistų, kurie dirbtų drauge ir atliktų „tarpdisciplininį" darbą. Tačiau tradicinis orientalistas nebetaikys pasenusių žinių Orientui – ne, jo patirtis paskatins priminti nepatyrusiems kolegoms regioninių studijų srityje, kad „taikyti Vakarų politinių institucijų psichologiją ir techniką azijiečių ir arabų situacijoms yra gryniausias Waltas Disney"[103].

Realiai tai reiškė, jog kai rytiečiai kovoja prieš kolonijinę okupaciją, privalu sakyti (kad būtų išvengta disnėjizmo), kad rytiečiai niekada nesuvokė savivaldos reikšmės taip, kaip ją suvokiame „mes". Kai dalis rytiečių priešinasi rasinei diskriminacijai, o kita dalis ją praktikuoja, galima sakyti „iš esmės jie visi yra rytiečiai", ir klasiniai interesai, politinės aplinkybės, ekonominiai veiksniai tampa absoliučiai nereikšmingi. Arba sekant Bernardu Lewisu galima sakyti,

[103] Gibb, *Area Studies Reconsidered*, p. 12, 13.
* Pastebėjimai (*pranc.*).

kad jei Palestinos arabai priešinasi izraeliečių nausėdijoms ir jų žemių okupacijai, tai yra tik „islamo sugrįžimas" ar, kaip tai vadina garsus šiuolaikinis orientalistas, islamo pasipriešinimas neislamiškoms tautoms[104], islamo principas, suformuluotas VII amžiuje. Istorija, politika ir ekonomika nieko nereiškia: islamas yra islamas, Orientas yra Orientas, ir prašau keliauti su savo idėjomis apie kairiuosius ir dešiniuosius, revoliucijas ir pasikeitimus į Disneilendą.

Akivaizdu, kodėl tokios tautologijos, teiginiai ir pasiteisinimai galėjo atrodyti negirdėti istorikams, sociologams, ekonomistams ir humanitarams, dirbantiems ne orientalizmo srityje. Mat orientalizmas neleido idėjoms sudrumsti jo ir jo tyrimų objekto gilios ramybės. Tačiau šiuolaikiniai orientalistai ar regiono ekspertai, jei vartosime jų naująjį pavadinimą, neliko pasyviai užsidarę kalbų katedrose. Priešingai, jie paklausė Gibbo patarimo, ir šiandien daugumos jų neįmanoma atskirti nuo kitų „ekspertų" ir „patarėjų" toje srityje, kurią Haroldas Lasswellas pavadino politikos mokslais[105]. Taigi greitai buvo suvokta, kad bent jau praktiniais sumetimais, sakykime, „tautinio charakterio tyrimų" specialisto ir islamiškųjų institucijų specialisto sąjunga būtų naudinga kariniu, tautiniu ir saugumo požiūriais. Galiausiai po Antrojo pasaulinio karo „Vakarai" susidūrė su gudriu totalitariniu priešu, kuris rinkosi sąjungininkus iš patiklių Oriento (Afrikos, Azijos, neišsivysčiusių) šalių. Ar yra geresnis būdas pergudrauti tą priešą, negu manipuliuojant rytiečio nelogišku protu orientalisto specialiai parengtais būdais? Taip atsirado tokie meistriški strateginiai manevrai, kaip masinimas pyragu kartu mušant botagu, Progreso aljansas, SEATO* ir kiti – visi paremti tradicinėmis „žiniomis", pertvarkytomis taip, kad būtų lengviau manipuliuoti vadinamuoju objektu.

[104] Bernard Lewis, „The Return of Islam", *Commentary*, January 1976, p. 39–49.

[105] Žr. Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).

* *Progreso aljansas* (Alliance for Progress) – JAV pagalbos Lotynų Amerikai programa, pradėta įgyvendinti 1961 metais, Johno F. Kennedy'o prezidentavimo metu. *SEATO* (Southeast Asia Treaty Organization) – aljansas, įkurtas 1954 metais Pietryčių Azijos kolektyvinės gynybos sutartimi tarp Australijos, Prancūzijos, Didžiosios Britanijos, Naujosios Zelandijos, Pakistano, Filipinų, Tailando ir JAV. SEATO buvo įkurta siekiant pasipriešinti komunistinio bloko plėtimuisi Pietryčių Azijoje.

Todėl kai islamiškajame Oriente kyla revoliucinė suirutė, sociologai mums primena, kad arabai yra įpratę prie „žodinių funkcijų"[106]*, o ekonomistai – persikvalifikavę orientalistai – pažymi, kad šiuolaikiniam islamui netinka nei kapitalizmo, nei socializmo rubrika[107]. Kai antikolonializmas plinta ir iš tiesų suvienija visą Oriento pasaulį, orientalizmas prakeikia jį ne tik kaip kvailystę, bet ir kaip Vakarų demokratijų įžeidimą. Kai pasaulis akis į akį susiduria su tokiomis ypač reikšmingomis, visiems svarbiomis problemomis, kaip branduolinis sunaikinimas, katastrofiškai maži ištekliai, kaip niekada aktyvūs žmonių lygybės, teisingumo ir ekonominio lygiavertiškumo reikalavimai, politikai naudojasi įprastomis Oriento karikatūromis, kurių ideologinis šaltinis yra ne tik pusiau raštingas technokratas, bet ir itin raštingas orientalistas. Garsieji Valstybės departamento arabistai perspėja apie arabų ketinimus užkariauti pasaulį. Klastingi kinai, pusnuogiai indėnai ir inertiški musulmonai apibūdinami kaip maitvanagiai, mintantys „mūsų" dosnumu, ir prakeikiami, kai „mes juos pralaimime" komunizmui ar jų nepataisomiems orientaliniams instinktams: skirtumo čia beveik nėra.

Tokių modernių orientalistinių nuostatų gausu spaudoje ir žmonių sąmonėje. Pavyzdžiui, arabai yra įsivaizduojami raiti ant kupranugarių, teroristai, kumpanosiai, savanaudiški ištvirkėliai, kurių neužtarnautas turtas yra tikrosios civilizacijos įžeidimas. Čia visada glūdi prielaida, kad nors statistiškai Vakarų vartotojai sudaro mažumą, jie gali teisėtai valdyti arba eikvoti (arba ir viena, ir kita) didžiąją dalį pasaulio išteklių. Kodėl? Todėl, kad, skirtingai nuo rytiečių, jie yra tikrieji žmonės. Tai yra geriausias Anwaro Abdel Maleko apibūdintos „nuosavybę valdančiųjų mažumų hegemonijos" ir su europocentrizmu susijusio antropocentrizmo pavyzdys: baltaodis viduriniosios klasės vakarietis tiki savo žmogiška privilegija ne tik valdyti nebaltaodžių pasaulį, bet ir būti jo savininku vien todėl, kad iš esmės „jis" suvokiamas kaip mažiau žmogiškas nei „mes". Neįmanoma rasti geresnio nužmoginto mąstymo pavyzdžio už šį.

[106] Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Double-day & Co., 1962), p. 158.

[107] Tokių teiginių sąrašą ir jų kritiką galima rasti: Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).

* T. y. sakytinių tradicijų.

Kaip jau minėjau, tam tikra prasme orientalizmo trūkumų pagrindas yra kitos kultūros, žmonių ar geografinio regiono žmogiškumo ignoravimas, sumenkinimas, paneigimas. Tačiau orientalizmas nuėjo dar toliau: jis laiko Orientą ne tik atviru Vakarams, bet ir sustingusiu erdvėje ir laike. Orientalizmo deskriptyvūs ir tekstiniai pasiekimai yra tokie įspūdingi, kad ištisi Oriento kultūriniai, politiniai ir socialinės istorijos periodai yra laikomi viso labo reakcijomis į Vakarus. Vakarai yra veikėjas, o Orientas yra pasyvus reaguotojas. Vakarai yra kiekvieno orientalinio elgesio aspekto stebėtojas, teisėjas ir prisiekusiųjų teismas. Tačiau orientalistas yra priblokštas, kad XX amžiuje istorija paskatino esminį pasikeitimą Oriente ir Oriento atžvilgiu: jis negali suvokti, kad tam tikra prasme

> „nauji [Oriento] lyderiai, intelektualai ir politiniai veikėjai daug ko pasimokė iš savo pirmtakų sunkaus triūso. Jiems taip pat padėjo struktūrinės ir institucinės transformacijos, kurios buvo įvykdytos per tą laikotarpį, ir faktas, kad jie turi daug daugiau laisvės formuoti savo šalių ateitį. Be to, jie daug labiau pasitiki savimi ir net yra šiek tiek agresyvūs. Jie jau nebeprivalo veikti laukdami palankaus nematomų Vakarų teisėjų nuosprendžio. Jie ieško bendros kalbos ne su Vakarais, o su savo šalių piliečiais."[108]

Be to, orientalistas mano, kad tai, kam jis nebuvo pasirengęs skaitydamas tekstus, yra svetimos agitacijos Oriente arba jo pramuštgalviško kvailumo pasekmė. Nei vienas iš daugybės orientalistinių tekstų apie islamą, įskaitant jų sąvadą, *Kembridžo islamo istoriją*, neįstengė parengti skaitytojų tam, kas po 1948 metų įvyko Egipte, Palestinoje, Irake, Sirijoje, Libane ar Jemene. Kai dogmos apie islamą nebegali būti naudingos net ir optimistiškiausiam orientalistui, pasikliaujama orientalizuotu socialinių mokslų žargonu, tokiomis paklausiomis abstrakcijomis kaip elitai, politinis stabilumas, modernizacija ir institucinė plėtra, – visos jos paženklintos orientalistinės išminties antspaudu. Tačiau Orientą ir Okcidentą skirianti praraja vis didėja ir tampa vis pavojingesnė.

[108] Ibrahim Abu-Lughod, „Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics", *Review of Politics* 28, no. 4 (October 1966): 475.

Ši nūdienė krizė išryškina tekstų ir realybės neatitikimą. Tačiau šioje orientalizmo studijoje aš norėčiau ne tik atskleisti orientalistinio požiūrio šaltinius, bet ir apmąstyti jo svarbą, nes šiuolaikinis intelektualas pagrįstai mano, kad ignoruoti pasaulio dalį, kuri akivaizdžiai braunasi į jo pasaulį, – vadinasi, atmesti realybę. Humanitarai per dažnai apsiribodavo siauromis tyrimų temomis. Jie nesidomėjo tokiomis disciplinomis kaip orientalizmas, kurios atkakliai siekia kontroliuoti *visą* pasaulį, o ne tokią aiškiai apribotą jo dalį kaip pavienis autorius ar tekstų rinkinys, ir nepasimokė iš jų. Vis dėlto drauge su tokiomis patikimomis akademinėmis disciplinomis kaip „istorija", „literatūra" ir „humanitariniai mokslai" ir nepaisant jo perdėm ambicingų siekių orientalizmas dalyvauja konkrečiose istorinėse aplinkybėse, kurias jis bandė paslėpti po dažnai pompastišku moksliškumu ir aliuzijomis į racionalizmą. Šiandieninis intelektualas gali pasimokyti iš orientalizmo, kaip, viena vertus, realiai apriboti arba praplėsti savo disciplinos užmojų mastą, o kita vertus, atsižvelgti į humanistinį pagrindą (pasak Yeatso, širdies purvinų sendaikčių parduotuvę), kur tekstai, vaizdiniai, metodai ir disciplinos susiformuoja, auga, klesti ir išsigimsta. Tyrinėti orientalizmą taip pat reiškia siūlyti tų metodologinių problemų, kurias istorija išryškino vadinamajame orientalizmo tyrimų objekte – Oriente, intelektualinius sprendimo būdus. Tačiau pirma privalome aiškiai suvokti tas humanistines vertybes, kurias orientalizmo užmojis, patirtys ir struktūros beveik sunaikino.

2

ORIENTALISTINĖS STRUKTŪROS IR RESTRUKTŪRIZACIJOS



Kai Saidas Omaras, nakybas ašrafas (Pranašo palikuonių vadovas), ... maždaug prieš keturiasdešimt penkerius metus tekino savo dukrą, eitynių priekyje ėjo jaunuolis, rankose laikydamas sidabrinį padėklą, ant kurio buvo išvertęs didoką savo žarnų, ištrauktų iš prarėžto pilvo, gabalą. Pasibaigus eitynėms, jis sukišo vidurius atgal į jiems deramą vietą ir daug dienų praleido lovoje, kol pasitaisė nuo šio paiko ir pasibjaurėtino veiksmo padarinių.

Edward Wiliame Lane,
An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians

... dans le cas de la chute de cet empire, soit par une révolution à Constantinople, soit par un démembrement successif, les puissances européennes prendront chacune, à titre de protectorat, la partie de l'empire qui lui sera assignée par les stipulations du congrès; que ces protectorats, définis et limités, quant aux territoires, selon les voisinages, la sûreté des frontières, l'analogie de religions, de moeurs et d'interêts ... ne consacreront que la suzeraineté des puissances. Cette sorte de suzeraineté définie ainsi, et consacrée comme droit européen, consistera principalement dans le droit d'occuper telle partie du territoire ou des côtes, pour y fonder, soit des villes libres, soit des colonies européennes, soit des ports et des échelles de commerce. ... Ce n'est qu'une tutelle armée et civilisatrice que chaque puissance exercera sur son protectorat; elle garantira son existence et ses éléments de nationalité, sous le drapeau d'une nationalité plus forte.

[... šiai imperijai žlugus arba dėl revoliucijos Konstantinopolyje, arba dėl pakartotinių padalijimų, kiekviena Europos galinga valstybė protektorato teisėmis pasiims po tą šios imperijos dalį, kuri jai atiteks pagal kongreso numatytas sąlygas, kad protektoratai su teritorinėmis ribomis, nustatytomis atsižvelgiant į kaimynystę, sienų saugumą, tikybų, papročių ir interesų panašumą ... tik įtvirtintų galingų valstybių siuzerenitetą. Tokio pobūdžio siuzerenitetą, apibrėžtą ir įtvirtintą kaip Europos teisė, iš esmės sudarys teisė okupuoti vieną ar kitą teritoriją arba jų pakrantes, kad čia būtų galima įkurti arba laisvuosius miestus, arba Europos kolonijas, arba prekybinius įplaukiamuosius uostus. ... Kiekviena iš galingų valstybių apsiribos tik karine ir civilizuojamąja savo protektorato globa; būdama galingesnė tauta, ji laiduos protektorato gyvavimą ir jo tautinius elementus.]

Alphonse de Lamartine,
Voyage en Orient

I

Perbraižytos sienos, performuluotos problemos, sekuliarizuotos religijos

Gustave'as Flaubert'as mirė 1880 m., nespėjęs užbaigti savo satyrinio enciklopedinio romano *Bouvard et Pécuchet* apie pažinimo nuosmukį ir žmogaus pastangų tuštumą. Vis dėlto esminiai jo sumanymo bruožai yra pakankamai aiškūs, o gausios šio nebaigto romano detalės dar labiau juos išryškina. Du raštininkai buržua, vienam iš jų netikėtai paveldėjus dosnų palikimą, pasitraukia iš miesto, kad kaimo dvare galėtų leisti dienas veikdami ką tinkami („nous ferons tout ce que nous plaira!"*). Flaubert'as aprašo, kaip, veikdami ką tinkami, Buvaras ir Pekiušė leidžiasi į praktines ir teorines iškylas po žemdirbystės, istorijos, chemijos, švietimo, archeologijos, literatūros lankas, kaskart pešdami vargu ar itin sėkmingus rezultatus; jie keliauja per pažinimo sritis tarsi keliautojai per laiką ir žiniją, patirdami nesėkmes, nusivildami ir klupdami, kaip paprastai visi įkvėpimu neapdovanoti diletantai. Iš tikrųjų jie keliauja per visas iliuzijas sudaužančią XIX amžiaus patirtį, kuri, anot Charles'io Morazé, „les bourgeois conquerants"** pavertė savo pačių niveliuojančio nekompetentingumo ir vidutiniškumo zirziančiomis aukomis. Bet koks entuziazmas išsikvepia ir virsta nykia banalybe, bet koks pažinimo būdas ar disciplina, užuot teikę viltį ir galią, galiausiai bloškia į netvarką, pakrikimą ir gėlą.

Iš Flaubert'o juodraščiuose išlikusių šios nevilties panoramos atomazgos apmatų mus ypač domina du dalykai. Du senukai ginčijasi dėl žmonijos ateities. Pekiušė ji atrodo „tamsi", o Buvarui – „rožinė"!

> „Šiuolaikinis žmogus progresuoja. Azija atgaivins Europą. Istorijos dėsnis toks, kad civilizacija eina iš Rytų į Vakarus ... abi žmonijos dalys galiausiai susilies."[1]

[1] Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, in *Oeuvres*, éd. A. Thibaudet et R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), t. 2, p. 985.

* „Darysime viską, ką panorėsime" (*pranc.*).

** Savimi pasitikintys buržua (*pranc.*).

Šia akivaizdžia aliuzija į Quinet atveriamas dar vienas entuziazmo ir nusivylimo ciklas, kurį juodviem teks išgyventi. Flaubert'o užrašuose nurodoma, kad šis Buvaro lūkestis, kaip ir visi kiti jo planai, sudūžta susidūrus su šiurkščia tikrove – šįkart netikėtai pasirodžius žandarams, kurie apkaltina jį ištvirkavimu. Antrąjį mus dominantį dalyką aptinkame vos už kelių eilučių. Abudu senukai sutartinai prisipažįsta vienas kitam puoselėjantys slaptą norą vėl „perrašinėti kaip senais laikais". Jie pasidirbdina rašomąjį stalą su dviem piupitrais, prisiperka „užrašų knygų, rašymo reikmenų, trintukų, grandiklių" ir „ils s'y mettent": imasi darbo, – taip baigiasi Flaubert'o apmatai. Užuot bandę daugiau ar mažiau tiesiogiai įgyvendinti idėjas ir pritaikyti žinias, Buvaras ir Pekiušė galiausiai apsiriboja nekritišku jų perrašinėjimu iš vieno teksto į kitą.

Nors Buvaro Azijos atgaivintos Europos vizija nėra visapusiškai išplėtota, ją (ir tai, kuo ji tampa ant perrašinėtojo stalo) būtų galima interpretuoti keliais reikšmingais atžvilgiais. Kaip dauguma šių dviejų herojų idėjų, ši vizija yra *globali* ir *rekonstruktyvi*; ji reprezentuoja Flaubert'o užčiuoptą XIX a. polinkį perkurti pasaulį pagal įsivaizduotą planą, kartais dar pasitelkiant specialią mokslinę techniką. Tarp vizijų, kurias Flaubert'as turėjo omenyje, būtų galima paminėti Saint-Simono ir Fourier utopijas, Comte'ui šmėkščiojusį mokslinį žmonijos atsinaujinimą ir pačias įvairiausias technines bei sekuliarias religijas, kurias piršo ideologai, pozityvistai, eklektikai, okultistai, tradicionalistai ir idealistai, tokie kaip Destuttas de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousinas, Proudhonas, Cournot, Cabet, Janet ir Lamennais[2]. Romane Buvaras ir Pekiušė pasigauna šiokį ar tokį panašių autoritetų argumentą, paskui jį supliekia ir vėl dairosi naujo, tačiau taip ir nepasiekia geresnio rezultato.

Tokios revizionistinės paskatos kyla iš itin specifinio pobūdžio romantiškų nuostatų. Reikia prisiminti, kad didžioji XVIII a. pabaigos dvasinio ir intelektualinio projekto dalis iš esmės buvo rekonstruota teologija – tai, ką M. H. Abramsas pavadino natūraliu supernatūralizmu; tokią mąstyseną skatino tipiškos XIX a. nuostatos, kurias Flaubert'as ir pasirinko savo satyros objektu romane *Bouvard et Pécuchet*. Tad atgaivinimo samprata vėl atsigręžia į

[2] Įdomų šių vizijų ir utopijų aptarimą žr.: Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815–1870* (London: Oxford University Press, 1963).

„akivaizdžiai romantišką tendenciją, pasireiškusią po Šviečiamosios epochos racionalizmo ir padorumo, ... [grįžti] prie krikščionybės istorijos audringų dramų, superracionalių misterijų ir doktrinų, prie krikščioniškojo vidinio gyvenimo aistringų konfliktų ir ūmių atsimainymų, pasinerti į griovimo ir kūrimo, pragaro ir dangaus, tremties ir susivienijimo, mirties ir atgimimo, nusiminimo ir džiugesio, prarasto rojaus ir atgauto rojaus kraštutinumus. ... Tačiau Šviečiamoji epocha jau buvo praeitis, todėl romantizmo autoriai negalėjo atgaivinti šių senovės dalykų nė kiek jų nepakeisdami: jie užsimojo išgelbėti žmonijos istorijos ir lemties panoramą, egzistencines paradigmas ir esmines savo religinio paveldo vertybes rekonstruodami jas taip, kad jos būtų tiek intelektualiai priimtinos, tiek emociškai tinkamos jų gyvenamajai epochai."[3]

Buvarui kilusi mintis, kad Azija atgaivins Europą, buvo labai įtakinga romantizmo idėja. Antai Friedrichas Schlegelis ir Novalis ragino savo tautiečius ir apskritai europiečius leistis į nuodugnias Indijos studijas, nes, jų nuomone, būtent Indijos kultūra ir religija gali įveikti Okcidento kultūros materializmą ir mechanicizmą (ir respublikonizmą). Tada Europa atgytų, imtų trykšti nauja gyvybe: šiame recepte aiškiai prasikiša bibliniai mirties, atgimimo ir atpirkimo vaizdiniai. Maža to, romantizmo orientalistinis projektas toli gražu nebuvo tik specifinis bendros tendencijos atvejis; tai buvo galinga jėga, formavusi pačią tendenciją, kaip įtikinamai savo veikale *La Renaissance orientale* parodė Raymond'as Schwabas. Tačiau iš tiesų svarbi buvo ne tiek pati Azija, kiek *nauda*, kurią ji galėtų suteikti moderniai Europai. Tad kiekvienas, kuris, kaip Schlegelis ar Franzas Boppas, įstengdavo išmokti Oriento kalbą, tapdavo dvasios didvyriu, keliaujančiu riteriu, primenančiu Europai jos pamirštos šventos misijos prasmę. Būtent šį po Šviečiamojo laikotarpio įsigalėjusį sekuliarų mitą, kurio metmenys neginčijamai yra krikščioniški, XIX a. propagavo ir skleidė tokie korifėjai, kaip Schlegelis, Wordsworthas, Chateaubriand'as ir Auguste'as Comte'as, kurie, kaip ir Buvaras, buvo Flaubert'o svarstomų vėlesnių sekuliarių religijų adeptai.

Nuolat suteikdamas Buvarui ir Pekiušė galimybę išgvildenti revizionistines sampratas nuo pradžios iki komiškai gėdingo galo, Flaubert'as siekė atkreipti dėmesį į tai, kad visi panašūs projektai turi žmogiškų kliaudų. Jis

[3] M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.

kuo puikiausiai matė, kad už tokios *idée reçue*, kaip „Azijos atgaivinta Europa", slepiasi itin vylinga puikybė. Juk tiek „Europa", tiek „Azija" būtų niekis, jei neegzistuotų vizionieriška technika, leidžianti neaprėpiamas geografines teritorijas paversti apdorojamais ir valdomais dariniais. Tad iš esmės Europa ir Azija buvo mūsų Europa ir mūsų Azija – mūsų valia ir vaizdinys, tariant Schopenhauerio žodžiais. Istorijos dėsniai iš tikrųjų buvo istorikų dėsniai, o „abi žmonijos dalys" kreipė dėmesį ne tiek į realybę, kiek į Europos gebėjimą žmogaus sukurtas perskyras apgaubti neišvengiamumo aura. Savo ruožtu antrąja šios frazės puse – „galiausiai susilies" – Flaubert'as išjuokė nerūpestingą indiferentiškumą, su kuriuo mokslas žvelgia į realybę, mokslas, kuris žmogų preparuoja ir skaido tarsi kokią inertišką materiją. Tačiau jis išjuokė ne šiaip bet kokį mokslą: jo pašaipą užsitraukė entuziastingas, net mesijiškas Europos mokslas, kurio pergales lydėjo žlugusios revoliucijos, karai, priespauda ir karčios patirties nepaisantis troškimas pulti donkichotiškai įgyvendinti didžias, knygines idėjas. Tokiam mokslui ar pažinimui niekad nerūpėjo jo giliai įsišaknijęs ir bedrovis ydingas naivumas bei nenoras atsižvelgti į tikrovę. Žaisdamas mokslininką, Buvaras naiviai įsivaizduoja, kad mokslas tiesiog yra, kad tikrovė yra tokia, kokią ją mano esant mokslininkas, kad visiškai nesvarbu, ar mokslininkas yra kvaiša, ar vizionierius; jis (ar bet kas, kas panašiai mąsto) nepajėgia suprasti, kad Orientui gali būti nė motais gaivinti Europą ar kad Europa nesirengia demokratiškai maišytis su geltonaisiais ar rudaisiais azijiečiais. Trumpai tariant, toks mokslininkas nepripažįsta, kad jo mokslą persmelkia egoistinė valia valdyti, įkvepianti jo pastangas, tačiau demoralizuojanti siekius.

Flaubert'as, žinoma, supranta, kad jo vargšeliams nenuovokoms nėra kur dingti nuo šių sunkumų. Romano pabaigoje Buvaras ir Pekiušė perpratę, kad geriau nepainioti kartu idėjų ir tikrovės, džiaugiasi palaiminga galimybe uoliai persirašinėti iš knygos savo pamėgtas idėjas. Žinių nebereikia taikyti gyvenime; žinios tėra tai, kas tylomis, be pastabų keliauja iš vieno teksto į kitą. Idėjos yra propaguojamos ir skleidžiamos anonimiškai, kartojamos nenurodant jų autoriaus; jos iš tikrųjų virsta *idées reçues*: svarbiausia, kad jų apskritai *čia* esama ir kad jas galima be galo nekritiškai kartoti.

Šis trumputis epizodas, paimtas iš Flaubert'o užrašų romanui *Bouvard et Pécuchet*, itin koncentruotai pateikia specifinių modernių orientalizmo, kuris galų gale yra vienas iš sekuliarių (ir kvazireliginių) devynioliktojo šimtmečio Europos minties tikėjimų, struktūrų rėmus. Bendrais bruožais

mes jau apibūdinome Oriento sampratą, kuri buvo paplitusi viduramžių ir Renesanso epochose, Orientą iš esmės tapatinusiose su islamu. XVIII a. ėmė reikštis naujos, tarpusavyje susijusios tendencijos, netiesiogiai rodžiusios ateinant evangelinį laikotarpį, kurio bruožus vėliau ir atkūrė Flaubert'as.

Viena vertus, Orientas gerokai pasistūmėjo anapus islamo kraštų. Šį kiekybinį pokytį didele dalimi lėmė Europos baudimasis veržtis į dar neatrastas pasaulio šalis ir plėsti jų tyrimus. Augant kelionių literatūros, vaizduotės sukurtų utopijų, dorovinių žygių ir mokslinių aprašymų įtakai, Orientas pateko į kur kas aštresnių ir platesnių žvilgsnių akiratį. Nors paskutinį šio amžiaus trečdalį didžiausią indėlį į orientalizmą įnešė vaisingi Anquetilio ir Joneso Rytų kultūros paminklų atradimai, juos reikia vertinti atsižvelgiant į platesnį kontekstą, kurį sukūrė Cookas ir Bougainville'is, Tourneforto ir Adansono kelionės, teismo pirmininko de Brosses'o *Histoire des navigations aux terre australes*, prancūzų pirkliai Ramiajame vandenyne, jėzuitų misionieriai Kinijoje ir Amerikos žemynuose, Williamo Dampiero tyrinėjimai ir pranešimai, nesuskaičiuojami spėliojimai apie milžinus, patagonus, laukinius, čiabuvius ir pabaisas, neva gyvenančius toli į rytus, vakarus, pietus ir šiaurę nuo Europos. Tačiau visų šių atsiveriančių horizontų privilegijuotas centras buvo Europa, nepajudinamai įsitvirtinusi kaip pagrindinė stebėtoja (ar, kaip Goldsmitho satyroje *Pasaulio pilietis (Citizen of the World)*, labiausiai stebima). Mat Europai veržiantis į išorę, vis labiau stiprėjo jos kultūrinio pranašumo jausmas. Kolonijas kurti ir etnocentrines perspektyvas užtikrinti skatino ne tik tokios svarbios institucijos, kaip įvairios Indijos bendrovės, bet ir keliautojų pasakojimai[4].

[4] Įdomios medžiagos galima rasti: John P. Nash, „The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th–19th Centuries", *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33–39; John F. Laffey, „Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon", *French Historical Studies* 6, no. 1 (Spring 1969): 78–92; R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes* (Paris: Éditions France-Empire, 1970). Daug informacijos pateikiama: Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 2 t. (Paris: Imprimerie nationale, 1902); Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964); Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966). Paminėtinos dar dvi parankinės trumpos studijos: Albert Hourani, „Islam and the Philosophers of History", *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206–268; Maxime Rodinson, „The Western Image and Western Studies of Islam", in *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), p. 9–62.

Be keliautojų ir tyrinėtojų, kitą, kur kas kompetentingesnį požiūrį į svetimas ir egzotiškas šalis pateikė istorikai, kurie Europos patyrimą galėjo naudingai palyginti tiek su kitomis, tiek su senesnėmis civilizacijomis. Ši XVIII a. istorinės antropologijos srovė, kurią mokslininkai apibūdino kaip dievų konfrontaciją, buvo labai įtakinga, todėl Gibbonas Romos žlugimo pamokas galėjo aiškintis gvildendamas islamo iškilimą, o Vico niekas netrukdė į moderniąją civilizaciją žvelgti per barbariškų, poetinių jos pirmapradžių ištakų prizmę. Renesanso istorikams nekilo jokių abejonių dėl Oriento priešiškumo, o XVIII a. istorijos tyrinėtojai stengėsi objektyviau gilintis į Oriento savitumus, pagal išgales bandydami tiesiogiai nagrinėti orientalinių šaltinių medžiagą, veikiausiai todėl, kad tokia technika padėjo europiečiams geriau suprasti pačius save. Šį pokytį iliustruoja George'o Sale'o išverstas Koranas ir jo įžanginis žodis. Skirtingai nuo savo pirmtakų, Sale'as arabų istoriją gvildena remdamasis arabų šaltiniais; be to, jis pateikia musulmonų egzegetų aiškinimus, sudarydamas galimybę sužinoti, ką jie patys mano apie savo šventraštį[5]. Sale'ui, kaip ir visam XVIII a., būdingas elementarus komparatyvizmas buvo to įvairių disciplinų (filologijos, anatomijos, jurisprudencijos, religijos) lyginamojo metodo, kuriuo taip didžiuosis devynioliktasis šimtmetis, ankstyvoji fazė.

Tačiau žmonijos raidos nuo „Kinijos iki Peru" lyginamosios apžvalgos, matyt, kaustė kai kurių mąstytojų polėkį, tad jie užsimojo peržengti šio protingo metodo ribas simpatiniu susitapatinimu. Tai trečiasis XVIII a. elementas, nutiesęs kelią moderniam orientalizmui. Tai, ką šiandien vadiname istorizmu, yra XVIII a. idėja; ir Vico, ir Herderis, ir Hamannas, lygiai kaip daugelis jų bendraminčių, tikėjo, kad visos kultūros yra organiškai susijusios vidiniais ryšiais, vienijamos dvasios, genijaus, *Klima** ar nacionalinės idėjos, kurią pašalietis gali perprasti tik pasitelkęs istorinę simpatiją. Savo veikale *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) Herderis pateikė panoraminę viziją įvairių kultūrų, kurių kiekvieną persmelkia priešiška kuriamoji dvasia, kurių kiekviena yra prieinama tik tam stebėtojui, kuris ryžtasi dėl *Einfühlung* išsižadėti savo prietarų. Įkvėptas

[5] P. M. Holt, „The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale", in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302. Taip pat žr.: Holt, *The Study of Modern Arab History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).

* Klimatas (*vok.*).

liaudiškosios ir pliuralistinės istorijos prasmės, kurią propagavo Herderis ir kiti jo amžininkai[6], XVIII a. protas gavo galimybę pralaužti doktrininę sieną, pastatytą tarp Vakarų ir islamo, ir išvysti slaptos savo giminystės su Orientu elementus. Bene žymiausias tokio (paprastai atrankinio) susitapatinimo per simpatiją atvejis būtų Napoleonas. Taip pat būtų galima paminėti Mozartą. Savo operose *Užburtoji fleita* (kurioje masoniški kodai surizgę su išganingo Oriento vizijomis) ir *Pagrobimas iš Seralio* ypač didžiadvasiškai žmonijos daliai jis skyrė vietą Oriente. Būtent tai, o ne madingas susižavėjimas „turkų" muzika paskatino Mozartą su simpatija žvelgti į Rytus.

Vis dėlto nepaprastai sunku atskirti tokias Oriento intuicijas, kokios buvo būdingos Mozartui, nuo įvairiausių ikiromantinių ar romantinių Oriento, kaip egzotiškos veiksmo vietos, reprezentacijų. XVIII ir XIX amžių sąvartoje populiarusis orientalizmas tapo kone karštligiška mada. Tačiau net šios mados, kurios pėdsakų be vargo galima rasti Williamo Beckfordo, Byrono, Thomo Moore'o ir Goethe's kūryboje, neįmanoma paprastai atriboti nuo domėjimosi gotikiniais pasakojimais, pseudoviduramžiškomis idilėmis, barbariško spindesio ir žiaurumo vizijomis. Tad vienais atvejais Oriento reprezentacijos gali būti susietos su Piranesi'o kalėjimais, kitais – su Tiepolo vaizduojamos aplinkos ištaigingumu, o dar kitais – su egzotiška XVIII a. pabaigos tapinių didybe[7]. Vėliau XIX a. Delacroix ir daugybės kitų prancūzų ir britų tapytojų kūryboje orientalinio žanro scenos atgijo ir pradėjo gyventi savo gyvenimą (deja, šios knygos apimtis neleidžia jų aptarti). Geidulingumas, pažadas, siaubas, prakilnumas, idiliniai malonumai, uždeganti energija: Oriento vaizdinys ikiromantinėje, ikitechninėje XVIII a. pabaigos Europos orientalistinėje vaizduotėje iš tikrųjų buvo chameleoniška kokybė, nusakoma (būdvardiškai) žodžiu „orientalinis"[8].

[6] Požiūrį, kad Herderis buvo populistas ir pliuralistas, bando pagrįsti Isaiah Berlinas. Žr.: *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976).

[7] Šiuos motyvus ir vaizdinius aptaria Jeanas Starobinski. Žr.: *The Invention of Liberty, 1700–1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva: Skira, 1964).

[8] Šiai pernelyg menkai ištyrinėtai temai yra skirta keletas studijų. Kai kurios jų gerai žinomos: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, „Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century", *Anglistische Forschungen*, Nr. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English Literature* (Beirut: American Press, 1939). Taip pat žr.: Jean-Luc Doutrelant, „L'Orient tragique au XVIII[e] siècle", *Revue des Sciences Humaines* 146 (avril–juin 1972): 255–282.

Tačiau ėmus plėtotis akademiniam orientalizmui šis išsklidęs Orientas bus griežtai pažabotas.

Ketvirtasis elementas, nutiesęs kelią modernioms orientalizmo struktūroms, buvo bendras polinkis klasifikuoti gamtą ir žmogų į tipus. Didžiausi šios srities korifėjai, žinoma, buvo Linné ir Buffonas, tačiau intelektualinis procesas, įgalinantis paprastą kūniškojo (o netrukus taip pat moralinio, intelektualinio ir dvasinio) tįsumo – tipiško objekto materialumo – stebėjimą transformuoti į tikslų būdingųjų elementų išmatavimą, buvo plačiai paplitęs. Linné sakė, kad bet koks tipiškas bruožas „turi būti skaičiaus, formos, proporcijų, padėties darinys". Iš tikrųjų, jeigu imtume Kantą, Diderot ar Johnsoną, visur pamatytume giminišką polinkį itin pabrėžti bendrus bruožus, nesuskaičiuojamą objektų aibę redukuoti į mažesnį skaičių sutvarkomų ir apibūdinamų tipų. Ir gamtotyroje, ir antropologijoje, ir kultūriniuose apibendrinimuose tipas pasižymi ypatinga savybe, kuri suteikia stebėtojui designacijos ir, pasak Foucault, „valdomos derivacijos" galimybę. Šie tipai ir savybės priklauso sistemai, tarpusavyje susijusių apibendrinimų tinklui. Tad

> „visos designacijos turi būti sudarytos siejant jas su visomis kitomis galimomis designacijomis. Jei yra žinoma, kas būtent būdinga vienam individui, tai egzistuoja klasifikacija ar galimybė klasifikuoti visus kitus."[9]

Filosofų, istorikų, enciklopedistų ir eseistų darbuose mes galime rasti savybėmis pagrįstų designacijų, kurios pateikiamos kaip fiziologinė ir moralinė klasifikacija: egzistuoja, pavyzdžiui, laukiniai, europiečiai, azijiečiai ir t. t. Su tuo susiduriame ne tik Linné veikaluose, bet ir Montesquieu, ir Johnsono, ir Blumenbacho, ir Soemmerringo, ir Kanto raštuose. Fiziologinės ir moralinės savybės yra paskirstytos daugmaž vienodai: amerikietis yra „raudonas, choleriškas, tiesus", azijietis – „geltonas,

[9] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), p. 138, 144. Taip pat žr.: François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 et passim; Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969), p. 44–63.

melancholiškas, stingus", o afrikietis – „juodas, flegmatiškas, glebus"[10]. Šios designacijos, susietos su savybe kaip derivacijos, kaip genetiniai tipai, vėliau XIX a. įgijo didelę galią. Vico ir Rousseau, pavyzdžiui, buvo įsitikinę, kad moralinių apibendrinimų svarumą padidina tikslumas, padedantis parodyti, kad ryškios, beveik archetipinės figūros – pirmykščiai žmonės, milžinai, didvyriai – genezės požiūriu yra susijusios su dabarties moralinėmis, filosofinėmis ar net kalbinėmis problemomis. Tad nusakant žmogų kaip Oriento atstovą buvo turimos omenyje tokios genetinės universalijos, kaip jo „pirmykštė" būklė, jo pirmapradės savybės, jo savitas dvasinis substratas.

Mano apibūdinti keturi elementai – ekspansija, istorinė konfrontacija, simpatija ir klasifikavimas – sudaro tas XVIII a. minties pakraipas, nuo kurių priklauso moderniojo orientalizmo specifinės intelektualinės ir institucinės struktūros. Be jų, kaip įsitikinsime, orientalizmas nebūtų susiformavęs. Be to, būtent šie elementai sukūrė prielaidas tiek apskritai Orientui, tiek konkrečiai islamui ištrūkti iš siauro religinio domėjimosi akiračio, į kurį įspraudę jį tyrė (ir vertino) krikščioniškieji Vakarai. Kitaip sakant, modernusis orientalizmas kyla iš sekuliarizuojančių XVIII a. Europos kultūros elementų. Pirma, Oriento išplėtimas toliau į rytus geografiškai ir giliau į praeitį chronologiškai gerokai išjudino ar net suardė biblinius rėmus. Atskaitos tašku buvo pradėta laikyti nebe krikščionybė ar judaizmas, galintys pasigirti gana kukliais kalendoriais ir žemėlapiais, bet Indija, Kinija, Japonija ir Šumeras, budizmas, sanskritas, zoroastrizmas ir Manus. Antra, galimybė istoriškai (o ne supaprastintai, kaip bažnytinės politikos temą) tyrinėti neeuropietiškas ir nejudėjiškas bei nekrikščioniškas kultūras išaugo, nes pati istorija virto daug radikalesne disciplina negu anksčiau; tapo aišku, kad tinkamai suvokti Europą bus galima tik tada, kai bus perprastos objektyvios sąsajos tarp Europos ir jos anksčiau nepasiekiamų laiko ir kultūrinių paribių. Tam tikra prasme *contraferentia*

[10] Žr. Jonh G. Burke, „The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology", in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), p. 262–268. Taip pat žr.: Jean Biou, „Lumières et anthropophagie", *Revue des Sciences Humaines* 146 (avril–juin 1972), p. 223–234.

tarp Oriento ir Europos idėja, kurią iškėlė Jonas Segovijietis, buvo įgyvendinta, tačiau visiškai sekuliariu būdu; Gibbonas galėjo traktuoti Muhammadą kaip istorinį asmenį, kuris padarė poveikį Europai, o ne kaip demonišką piktadarį, besiblaškantį tarp magijos ir melagingų pranašysčių. Trečia, atrankinis tapatinimasis su nesavais kraštais ir kultūromis griovė sustabarėjusią ego tapatybę, kuri pasaulį skaldė į apgultą tikinčiųjų bendruomenę ir jai nuolat grasinančias barbarų ordas. Sienos krikščioniškajai Europai nebebuvo tik vieta kurti muitines; žmonių galimybių ir bendravimo sampratos pradėjo įgyti visuotinį, priešingą parapiniam legitimumą. Ketvirta, žmonijos klasifikacijų nuolat daugėjo, nes designacijos ir derivacijos galimybės jau toli gražu neapsiribojo tuo šiurkščiu tautų skirstymu į pagoniškas ir šventas, kuris buvo būdingas Vico; pradėjus gilintis į rasės, spalvos, kilmės, temperamento, būdo ir tipų klausimus, darėsi vis sunkiau užčiuopti skirtumus tarp krikščionių ir visų kitų žmonių.

Vis dėlto nors šie tarpusavyje susiję elementai ir reprezentavo sekuliarizuojančią tendenciją, klystume manydami, kad senieji religiniai žmonijos istorijos bei lemties modeliai ir „egzistencinės paradigmos“ tiesiog buvo pašalintos. Toli gražu ne: jos buvo rekonstruotos, pertvarkytos ir perskirstytos ką tik minėtuose sekuliariuose rėmuose. Kiekvienas, kuris atsidėdavo Oriento studijoms, turėjo kliautis sekuliariu žodynu, kad nenukryptų nuo šių rėmų. Tačiau orientalizmas, pateikdamas žodyną, sąvokų visumą, technikas, – nuo XVIII a. pabaigos būtent tą orientalizmas *darė* ir tai orientalizmas *buvo*,– podraug kaip nepašalintą tendenciją savo diskurse išlaikė rekonstruotą religinį impulsą, natūralizuotą supernatūralizmą. Aš ir pamėginsiu parodyti, kad šis orientalizmo impulsas glūdi tiek orientalisto savivokoje, tiek jo Oriento sampratoje, tiek jo disciplinoje.

Modernaus orientalisto įsivaizdavimu, jis buvo didvyris, gelbstintis Orientą nuo tamsos, susvetimėjimo ir keistumo, kuriuos jis pats teisingai atpažindavo. Atsidėjęs Oriento studijoms, jis rekonstruodavo mirusias jo kalbas, papročius, net mentalitetus, kaip Champollionas, šifruodamas Rozetės akmens įrašus, rekonstravo egiptiečių hieroglifus. Specifinėmis orientalistinėmis technikomis – leksikografija, gramatika, vertimu, kultūriniu iššifravimu – buvo atgaivinamos, prikeliamos naujam gyvenimui, vėl iškeliamos tiek senovinio, klasikinio Oriento, tiek tradicinių filologijos, istorijos, retorikos ir doktrininės polemikos disciplinų vertybės.

Tačiau šiame procese Orientas ir orientalinės disciplinos dialektiškai keitėsi, nes nebegalėdavo išlaikyti savo pirmapradžio pavidalo. Orientas, netgi „klasikinė" jo forma, į kurią paprastai krypdavo orientalisto dėmesys, būdavo modernizuojama, sudabartinama; tradicinės disciplinos taip pat prasiskindavo kelią į šiuolaikinę kultūrą. Tačiau ir vienur, ir kitur galima įžvelgti galios pėdsakų – galios prikelti Orientą ar net sukurti jį, galios, kuri persmelkia naujoviškas, moksliškai ištobulintas filologijos ir antropologinio apibendrinimo technikas. Žodžiu, perkėlęs Orientą į modernybę, orientalistas gali aukštinti savo metodą, savo poziciją, jausdamasis esąs sekuliarus kūrėjas, žmogus, kuriam pavyko sukurti naujus pasaulius, kaip Dievas kadaise sukūrė senąjį. Kad su atskiro orientalisto gyvenimo pabaiga neateitų galas ir tokiems metodams bei tokioms pozicijoms, buvo išplėtota sekuliari tęstinumo tradicija, pasaulietinis disciplinuotų metodologų ordinas ar brolija, pagrįsta ne kraujo ryšiais, bet bendru diskursu, praktika, biblioteka, visuotinai pripažintų idėjų sąvadu, žodžiu, visiems jos nariams bendra doksologija. Flaubert'as buvo pakankamai įžvalgus, kad numatytų, jog ilgainiui modernus orientalistas taps, kaip Buvaras ir Pekiušė, perrašinėtoju; tačiau ankstyvuoju periodu, kai mokslo aukštumų siekė Silvestre'as de Sacy ir Ernestas Renanas, tokio pavojaus nebuvo nė ženklo.

Aš teigiu, kad esminiai modernaus orientalisto teorijos ir praktikos (iš kurių išsirutuliojo dabartinis orientalizmas) aspektai gali būti suvokiami ne kaip netikėtai atsivėrusi galimybė gauti objektyvių žinių apie Orientą, bet kaip iš praeities paveldėtų struktūrų visetas – struktūrų, kurios buvo sekuliarizuotos, pertvarkytos ir performuotos tokių disciplinų kaip filologija, kurios savo ruožtu buvo natūralizuoti, modernizuoti ir supasaulietinti krikščioniškojo supernatūralizmo pakaitalai (ar versijos). Rytai, įsprausti į naujų tekstų ir idėjų formas, buvo priderinti prie šių struktūrų. Tokių kalbininkų ir tyrinėtojų kaip Jonesas ir Anquetilis indėlis į modernaus orientalizmo raidą, be abejonės, yra didelis, tačiau tai, kad modernųjį orientalizmą galima laikyti atskira tyrimų sritimi, idėjų kompleksu, diskursu, yra ne jų, bet vėlesnės kartos triūso rezultatas. Jeigu sutinkame, kad pirmąją patirtį, atvėrusią jam plačias galimybes, modernusis orientalizmas įgijo Napoleono Egipto ekspedicijos metu (1798–1801), tai jo inauguracijos herojus – islamo studijų srityje Silvestre'ą de Sacy, Renaną ir Lane'ą – galime laikyti šios tyrimų srities pagrindėjais, tradicijos kūrėjais, orientalistų brolijos

protėviais. Silvestre'o de Sacy, Renano ir Lane'o pastangomis orientalizmas įgijo mokslinius ir racionalius pagrindus. Jie ne tik davė pavyzdį, kaip reikia dirbti, bet ir sukūrė žodyną bei suformulavo idėjas, kurias beasmeniškai gali vartoti kiekvienas, norintis tapti orientalistu. Jų inauguruotas orientalizmas buvo reikšmingas žygdarbis. Tai jis atvėrė galimybes išplėtoti mokslinę terminiją; tai jis išsklaidė Orientą gaubusias tamsybes ir parodė jį nutvieskiančią šviesą; tai jis padarė orientalistą pagrindiniu Oriento autoritetu; tai jis įteisino ypatingo pobūdžio specifiškai nuoseklų orientalisto triūsą; tai jis į kultūrinę apyvartą paleido tam tikro pobūdžio diskursyvią valiutą, kurios neįsigijus nuo šiol nebebuvo galima *prabilti apie* Orientą; tačiau svarbiausia, kad inauguruotojai įdirbo tyrimų lauką ir išpuoselėjo idėjų šeimą, savo ruožtu sutelkusią į bendruomenę mokslininkus, kurių genealogija, tradicijos ir siekiai, neatsiejami nuo jų vidinės tyrimų srities, kartu visai netrukdė pelnyti visuotinę išorinio pasaulio pagarbą. Kuo ryžtingiau Europa XIX a. brovėsi į Oriento kraštus, tuo didesnį visuomenės pasitikėjimą pelnė orientalizmas. Tačiau mūsų neturėtų stebinti tai, kad šis pasitikėjimo užkariavimas sutapo su originalumo praradimu, nes nuo pat pradžios orientalizmas buvo pagrįstas rekonstrukcija ir kartojimu.

Paskutinė pastaba: XVIII a. pabaigos ir XIX a. idėjos, institucijos ir figūros, kurias nagrinėju šiame skyriuje, turėjo didelę reikšmę didžiausio visų laikų teritorinės ekspansijos amžiaus pirmosios fazės metu, buvo lemiama jo raidos dalis. Iki Pirmojo pasaulinio karo pabaigos Europa kolonizavo 85 procentus pasaulio. Nepasakytume nieko itin ginčytino, jeigu be užuolankų tartume, kad modernusis orientalizmas buvo tiek imperializmo, tiek kolonializmo aspektas. Tačiau pasakyti tai toli gražu negana; ši tezė turi būti nuodugniai išgvildenta tiek analitiniu, tiek istoriniu požiūriu. Man rūpi parodyti, kokiu būdu modernusis orientalizmas, skirtingai nuo ikikolonijinio Dante's ir d'Herbelot supratimo, įkūnija sistemingą *kaupimo* discipliną. Ši tendencija, kuri anaiptol nebuvo išimtinai intelektualinis ar teorinis bruožas, lemtingai pastūmėjo orientalizmą į sistemingą žmonių ir teritorijų kaupimą. Rekonstruoti mirusią ar pražuvusią Rytų kalbą reiškė ne ką kita, kaip rekonstruoti mirusį ar apleistą Orientą; drauge tai reiškė, kad rekonstravimo tikslumas, mokslas, net vaizduotė gali nutiesti kelią tam, ką vėliau, atsidūrusios Oriento kraštuose, stengsis juose įgyvendinti armijos, administracijos ir valdininkija. Tam tikra prasme orientalizmo

reputaciją gelbsti ne tik jo intelektualiniai ar meniniai pasiekimai, bet ir jo vėlesnis efektyvumas, jo naudingumas, jo autoritetas. Be abejo, rimto dėmesio nusipelnė visi šie jo aspektai.

II

Silvestre'as de Sacy ir Ernestas Renanas: racionalioji antropologija ir filologinė laboratorija

Dvi ryškiausios Silvestre'o de Sacy gyvenimo temos – tai didvyriškos pastangos ir pasiaukojamas pedagoginės bei racionalios naudos siekimas. Antoine'as Isaacas Silvestre'as de Sacy gimė 1757 m. jansenistų šeimoje, kuri tradiciškai vertėsi *notaire** praktika; jis privačiai mokėsi benediktinų abatijoje – iš pradžių arabų, sirų ir chaldėjų, o paskui ir hebrajų kalbų. Langą į Orientą jam atvėrė arabų kalba, nes būtent arabiškoje raštijoje, anot Josepho Reinaud, tuomet buvo galima rasti seniausių ir labiausiai pamokomų orientalinės medžiagos, tiek sakralinės, tiek pasaulietinės, pavyzdžių[11]. Nors Silvestre'as de Sacy buvo legitimistas**, 1769 m. jis buvo paskirtas pirmuoju arabų kalbos dėstytoju neseniai įkurtoje *langues orientales vivantes**** mokykloje, o 1824 m. tapo jos direktoriumi. 1806 m. jis dar ėmėsi profesoriauti Collège de France, nors nuo 1805 m. ėjo Prancūzijos užsienio reikalų ministerijos orientalisto rezidento pareigas. Čia jam iš pradžių teko versti (iki 1811 m. nemokamai) Grande Armée biuletenius ir Napoleono 1806 m. *Manifesto*, kuriame buvo reiškiama viltis, kad „musulmonų fanatizmą“ galima sukurstyti prieš rusų stačiatikybę. Vėliau Silvestre'as de Sacy ilgus metus rengė vertėjus Prancūzijos Rytų dragomanatui**** ir ugdė būsimuosius mokslininkus. Kai 1830 m. prancūzai okupavo Alžyrą,

[11] Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.

* Notaras (*pranc.*).

** Monarchistas, legitimistų partijos, rėmusios nuverstą Burbonų dinastiją, šalininkas.

*** Gyvosios orientalinės kalbos (*pranc.*).

**** Pasenęs terminas, kuriuo buvo vadinama oficialių vertėjų (dragomanų) prie diplomatinių ir konsulinių atstovybių Rytų kraštuose institucija.

Silvestre'ui de Sacy buvo pavesta versti tarp alžyriečių platinamas proklamacijas; visais diplomatiniais klausimais, susijusiais su Orientu, su juo nuolat konsultavosi užsienio reikalų ministras, o retsykiais ir karo ministras. Sulaukęs septyniasdešimt penkerių metų, jis pakeitė Dacier Académie des Inscriptions sekretoriaus poste, be to, tapo Bibliothéque royale Oriento rankraštyno kuratoriumi. Per ilgą ir įžymią Silvestre'o de Sacy karjerą jo vardas pagrįstai buvo siejamas su pastangomis pertvarkyti ir reformuoti švietimą (ypač orientalinių disciplinų sritį) porevoliucinėje Prancūzijoje[12]. 1832 m. (tais pačiais metais kaip ir Cuvier) jis tapo Prancūzijos peru.

Ne tik todėl, kad Silvestre'as de Sacy buvo pirmasis Société asiatique, įkurtos 1822 m., pirmininkas, jo vardas siejamas su šiuolaikinio orientalizmo pradžia; tai visų pirma lėmė jo sistemingai parengtų šios srities veikalų gausa, taip pat pedagoginė praktika, mokslinės tradicijos puoselėjimas ir reikšmingas indėlis susiejant orientalinį mokslą su viešąja politika. Pirmą kartą Europoje nuo Vienos kongreso laikų Silvestre'o de Sacy veikaluose sąmoningai taikomų metodologinių principų buvo laikomasi taip pat uoliai, kaip ir mokslinės disciplinos. Ne mažiau svarbu tai, kad Silvestre'as de Sacy visą gyvenimą jautėsi esąs žmogus, kuriam lemta pradėti reikšmingą revizionistinį projektą. Jis suvokė esąs pradininkas ir rašydamas savo veikalus tarsi virsdavo sekuliarizuotu dvasininku, kuriam jo Orientas ir jo studentai yra doktrina ir parapijiečiai. Juo žavėjęsis amžininkas kunigaikštis de Broglie sakė, kad Silvestre'o de Sacy veikaluose mokslininkas dera su šventosios istorijos profesoriumi ir kad Silvestre'as de Sacy yra vienintelis žmogus, kuris pajėgia suderinti „Leibnizo tikslus su Bossuet pastangomis"[13]. Tad viskas, ką jis rašė, buvo specialiai adresuojama studentams (pirmojo jo veikalo, 1799 metais parašytos knygos *Principes de grammaire générale* atveju studentas buvo jo paties sūnus) ir pateikiama ne kaip naujas mokslo žodis, bet kaip pataisyta rinktinė, į kurią sudėta visa, kas geriausia jau buvo padaryta, pasakyta ar parašyta.

Šie du bruožai – didaktinis pateikimas studentams ir atviras siekimas kartotis pertaisant parinktas vietas – turi lemiamą reikšmę. Kad ir kokį

[12] Smulkiau apie tai žr.: *ibid.*, p. i–xxxiii.

[13] Duc de Broglie, „Éloge de Silvestre de Sacy", in Silvestre de Sacy, *Mélanges de littérature orientale* (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.

Silvestre'o de Sacy veikalą paimtum, jo rašymo maniera visad palieka intonavimo, būdingo kalbėjimui balsu, įspūdį; jo proza yra išmarginta pirmojo asmens įvardžiais ir asmeniniais vertinimais, kupina retorikos. Netgi tose vietose, kur jis moksliškai komentuoja tokias, regis, sunkiai įkandamas įmantrybes kaip III a. Sasanidų numizmatika, negali atsikratyti jausmo, kad jis ne tiek rašo plunksna, kiek garsiai kalba. Jo tekstų leitmotyvu galima laikyti sūnui skirtos dedikacijos, kuria jis pradėjo savo veikalą *Principes de grammaire générale*, eilutes: „C'est à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris"*, kitaip sakant, aš rašau (ar kalbu) tau, nes tau reikia žinoti šiuos dalykus, o kadangi jie nėra išdėstyti parankiu būdu, aš pasistengiau pats tai padaryti tavo labui. Tiesioginis kreipimasis – naudingumas – pastangos – betarpiškas ir geradariškas racionalumas. Silvestre'as de Sacy buvo įsitikinęs, kad aiškumas ir suprantamumas būtinas net tada, kai tenka atlikti pačias sunkiausias užduotis ar gvildenti pačias painiausias temas. Bossuet griežtumas, Leibnizo abstraktus humanizmas, Rousseau *tonas* – visa tai kartu būdinga jo stiliui.

Savo tonu Silvestre'as de Sacy suburia grupę, kuri atitveria tiek jį, tiek jo klausytojus nuo viso pasaulio, uždarą auditoriją, kurioje mokytojas dėsto mokiniams, paverčia izoliuota erdve. Skirtingai nuo fizikos, filosofijos ar klasikinės literatūros, orientalinės studijos yra arkaniška disciplina; jos yra svarbios žmonėms, kurie jau domisi Orientu, tačiau nori pažinti jį geriau, sistemingiau. Šiuo požiūriu pedagoginė disciplina yra ne tiek patraukli, kiek veiksminga. Tad didaktas *pateikia* medžiagą mokiniams, kurie turi priimti tai, kas jiems duodama rūpestingai atrinktų ir sutvarkytų temų pavidalu. Kadangi Orientas yra nutolęs laike ir erdvėje, mokytojo pateikimas yra pagrįstas to, kas išnyko iš platesnio akiračio, atkūrimu, re-vizija. Be to, kadangi bemaž neišsemiamų Oriento turtų (erdvinių, laikinių ir kultūrinių) neįmanoma pilnutinai perteikti, pakanka pateikti pačius reprezentatyviausius jo sandus. Todėl Silvestre'as de Sacy sutelkia dėmesį į antologiją, į chrestomatiją, į lentelę, į bendrų principų apžvalgą, taigi Orientas yra pristatomas studentui tik menkoku ryškių pavyzdžių rinkiniu. Šie pavyzdžiai yra ryškūs dėl dviejų priežasčių: pirma, dėl to, kad jie atspindi paties Silvestre'o de Sacy galią, – jis, kaip Vakarų autoritetas,

* „Tai dėl tavęs, brangus sūnau, buvo imtasi šio veikalėlio" (*pranc.*).

sąmoningai atskleidžia tai, kas dėl Oriento tolybės ir keistuoliškumo iki šiol buvo paslėpta, – ir, antra, dėl to, kad šie pavyzdžiai pasižymi semiotine galia (ar yra ją gavę orientalisto dėka) signifikuoti Orientą.

Visi Silvestre'o de Sacy veikalai iš esmės yra kompiliacijos; tai jiems suteikia iškilmingo didaktiškumo ir stropaus revizioniškumo. Be *Principes de grammaire générale*, jis parengė tritomę *Chrestomathie arabe* (1806 ir 1827 m.), arabų gramatikos tekstų antologiją (1825), 1810 m. išleido arabų kalbos gramatiką (*à l'usage des élèves de l'École spéciale**), parašė traktatus apie arabų prozodiją ir drūzų religiją, daugybę trumpų veikalų apie Rytų šalių numizmatiką, onomastiką, epigrafiką, geografiją, istoriją ir svorius bei matus. Be to, jis dar išvertė gana daug kūrinių ir parašė du išsamius komentarus moralistinių pasakų rinktinei *Kalila ir Dimna* ir al Hariri'o pasakojimų antologijai *Makamos*. Su ne ką mažesne energija Silvestre'as de Sacy reiškėsi ir kaip redaktorius, memuaristas ir modernios erudicijos istorikas. Vargu ar buvo kas nors verta dėmesio kitose giminiškose disciplinose, su kuo jis nebūtų *au courant***, nors rašydamas savo darbus jis stengėsi būti kuo kryptingesnis, o gilindamasis į klausimus, nesusijusius su orientalizmu, nesibaudė peržengti siaurų pozityvistinių rėmų.

Tačiau kai 1802 m. Napoleonas Institut de France užsakė parengti *tableau générale**** apie menų ir mokslų būklę ir pažangą nuo 1789 m., Silvestre'as de Sacy buvo išrinktas vienu iš autorių grupės narių: jis buvo vienas iš pačių reikliausių specialistų ir bene labiausiai istoriškai mąstantis apibendrintojas. Be Silvestre'o de Sacy samprotavimų apie orientalinių mokslų būklę, Dacier apžvalgoje, kaip ji neformaliai buvo vadinama, galima aptikti daug vietų, atspindinčių jam būdingus polinkius. Jau pats apžvalgos pavadinimas – *Tableau historique de l'érudition française*****– skelbia, kad atėjo naujos istorinės sąmonės (priešpriešinamos sakralinei) laikai. Tokia sąmonė yra draminė: mokslai gali būti surikiuoti scenoje, kad be vargo būtų galima susidaryti jų visumos vaizdą. Karaliui adresuotas Dacier įvadas yra pakankamai iškalbingas. Tokia apžvalga kaip ši leidžia padaryti tai, ko dar nesiryžo pamėginti joks kitas monarchas,

* Specialiosios mokyklos mokinių reikmėms (*pranc.*).

** Susipažinęs (*pranc.*).

*** Bendra lentelė (*pranc.*).

**** Prancūzų mokytumo istorinė lentelė (*pranc.*).

būtent vienu *coup d'oeil** aprėpti žmonijos žinių visumą. Jeigu, tęsia Dacier, ankstesniais laikais būtų mėginta rengti tokias *tableau historique*, šiandien galėtume turėti daug šedevrų, kurie ilgainiui pražuvo ar buvo sunaikinti; lentelės privalumas ir nauda buvo ta, kad ji leido išsaugoti žinias ir padarė jas tiesiogiai prieinamas. Dacier užsiminė, kad šios užduoties įgyvendinimą palengvino Napoleono Egipto ekspedicija, kuri, be kitų rezultatų, pakėlė modernių geografijos žinių lygį[14]. (Vargu ar yra geresnis pavyzdys už šį ištisą Dacier *discours*, kurį perskaitę galėtume įsitikinti, kad draminės *tableau historique* formos atitikmuo panaudojimo atžvilgiu yra šiuolaikinio prekybos centro galerijos ir prekystaliai).

Siekiant suprasti orientalizmo inauguracinę fazę, *Tableau historique* yra svarbi todėl, kad ji eksteriorizuoja Oriento pažinimo formą bei jo bruožus ir apibrėžia orientalisto santykį su jo disciplina. Orientalizmui skirtuose puslapiuose, kaip ir visur savo raštuose, Silvestre'as de Sacy teigia, kad savo triūsu jis siekiąs *atverti, ištraukti į dienos šviesą, išgelbėti* galybę nežinioje skendinčios medžiagos. Kodėl? Idant padėtų ją priešais studentą. Mat Silvestre'as de Sacy, kaip visi išsilavinę jo amžininkai, manė, kad mokslinis darbas pozityviai papildo tą rūmą, kurį drauge pastatė visi mokslininkai. Žinios iš esmės buvo reikalingos tam, kad medžiagą būtų galima *padaryti regimą*, o lentele buvo siekiama sukurti tarsi bentamišką panoptikumą. Tad mokslinė disciplina buvo specifinė galios technologija: ji leisdavo jos vartotojui (ir jo studentams) įgyti priemonių ir žinių, kurios (jeigu jis buvo istorikas) iki šiol buvo prarastos[15]. Iš tiesų specializuotos galios ir įgijimo žodynas ypač siejasi su Silvestre'u de Sacy, kaip įžymiu orientalizmo pradininku. Jam, kaip mokslininkui, prireikė didvyriškų pastangų, kad sėkmingai susidorotų su neįveikiamomis kliūtimis; jis įgijo priemonių pateikti studentams tyrimų sritį, kurios nebuvo. Savo pagiriamajame žodyje kunigaikštis de Broglie pareiškė, kad Silvestre'as de Sacy davė knygas, nurodymus, pavyzdžius.

[14] Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810), p. 23, 35, 31.

[15] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), p. 193–194.

* Žvilgsnis (*pranc.*).

Jo pastangomis buvo sukaupta medžiaga apie Orientą, sukurti jo studijavimo metodai ir pateikti *exempla**, kurių neturėjo nė patys rytiečiai[16].

Palyginti su darbu, kurį turėjo nuveikti Institut de France sudarytos grupės helenistai ar lotynistai, Silvestre'o de Sacy triūso mastai kelia šventą pagarbą. Jie turėjo tekstus, įsigalėjusius sutartinius dalykus, mokyklas, o jam teko visa tai susikurti. Silvestre'o de Sacy raštų pradinių nuostolių ir paskesnio pelno dinamika yra visa stelbianti; jo kapitaliniai įdėjimai išties milžiniški. Kaip ir kolegos, dirbę kitose srityse, jis manė, kad žinios yra tai, kas regima – galima sakyti, panoptiškai, – tačiau, skirtingai nuo jų, jis turėjo ne tik identifikuoti žinias, jis turėjo jas iššifruoti, išaiškinti ir, užvis sunkiausia, padaryti prieinamas. Silvestre'o de Sacy nuopelnas buvo ištisos mokslo srities sukūrimas. Jis, europietis, perkratė orientalinius archyvus ir padarė tai neišvykdamas iš Prancūzijos. Tekstus, kuriuos išskirdavo, jis paskui grąžindavo; jis apdorodavo juos, tada anotuodavo, kodifikuodavo, sistemindavo ir komentuodavo. Ilgainiui dėmesį ėmė traukti ne tiek pats Orientas, kiek tai, ką iš jo padarė orientalistas; taigi Silvestre'o de Sacy įkurdintas izoliuotoje diskursyvioje pedagoginės lentelės vietoje, orientalisto Orientas paskui neberodė noro iškilti realybėn.

Silvestre'as de Sacy buvo pernelyg išmanus, kad savo požiūrių ir praktikos nemėgintų paremti argumentais. Pirmiausia, jis nuolat atvirai dėstė, kodėl „Orientas" toks, koks yra, būtų nepakenčiamas europiečio skoniui, intelektui ar kantrybei. Silvestre'as de Sacy gynė domėjimosi tokiais dalykais kaip arabų poezija naudą, tačiau buvo įsitikinęs, jog arabų poeziją orientalistas pirma turi deramai transformuoti, kad ji būtų pradėta vertinti. Nors vardijamos priežastys iš esmės buvo epistemologinės, jose galima įžvelgti ir orientalistinį pasiteisinimą. Arabų poeziją kūrė europiečiams visiškai svetimi žmonės ir kūrė ją visiškai kitokiomis klimatinėmis, socialinėmis ir istorinėmis sąlygomis nei tos, kurios buvo žinomos europiečiams; be to, terpę, kurioje gimė tokia poezija, „maitino nuomonės, išankstiniai nusiteikimai, tikėjimai, prietarai, kuriuos mes galime perprasti tik po ilgų ir varginančių studijų". Tačiau net ir pasiryžus eiti reikliu specialaus ugdymo keliu, didžioji dalis to, kas rašoma šioje

[16] Broglie, „Éloge de Silvestre de Sacy", p. 107.

* Pavyzdžiai (*lot.*).

poezijoje, bus neprieinama europiečiams, „pasiekusiems aukštesnį civilizacijos lygį". Vis dėlto tai, ką galime perprasti, mums, europiečiams, nepratusiems prikišamai rodyti savo išorinių skiriamųjų bruožų, savo kūno veiklos ir savo santykių su gamta, turi didelę vertę. Todėl orientalisto tikslas yra padaryti prieinamą savo tėvynainiams didžiulę neįprastų patyrimų sritį ir dar didesnę vertę turinčią savotišką literatūrą, kuri galėtų padėti mums suprasti „tikrai dievišką " hebrajų poeziją[17].

Tad jeigu pripažįstame, kad negalima apsieiti be orientalisto norint sužvejoti kokių nors naudingų perlų toli tyvuliuojančiose orientalinėse gelmėse, jeigu pripažįstame, kad be jo tarpininkavimo negalima pažinti Oriento, tai taip pat turime sutikti, kad ir pačios orientalinės raštijos negalima priimti visos ištisai. Tokiais įvadiniais samprotavimais Silvestre'as de Sacy pristato savo fragmentų teoriją, rūpėjusią visiems romantizmo atstovams. Orientalinės literatūros kūriniai ne tik iš esmės yra svetimi europiečiams; jie nepasižymi savybėmis, kurios keltų nuolatinį susidomėjimą, ir stokoja „skonio ir kritinės dvasios", kad juos būtų verta spausdinti kitaip, kaip tik ištraukomis (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*)[18]. Todėl orientalistas turi pristatyti Orientą reprezentatyvių fragmentų serijomis – fragmentų, ne kartą skelbtų ir apipintų aiškinimais, komentarais bei dar kitais fragmentais. Toks pristatymas reikalauja specialaus žanro: chrestomatijos, kuri, Silvestre'o de Sacy supratimu, leidžia tiesiogiai ir dalykiškiausiai atskleisti orientalizmo naudingumą ir reikšmę. Žymiausias Silvestre'o de Sacy veikalas yra trijų tomų *Chrestomathie arabe*, kurios pačioje pradžioje it antspaudas puikuojasi vidiniu rimu parašytas arabiškas dvieilis: „Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid; /va gam'i al šasur min mansum va mansur" („Maloni ir naudinga knyga stropiam studentui; /joje surinkti tiek poezijos, tiek prozos fragmentai").

Silvestre'o de Sacy antologijomis Europoje plačiai naudojosi kelios kartos. Nors buvo teigiama, kad tai, kas jose sudėta, yra tipiška, šios rinktinės dangstė ir slėpė orientalisto užsimotą Oriento cenzūrą. Be

[17] Silvestre de Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, p. 107, 110, 111–112.

[18] Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (t. 1, 1826, persp., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), p. viii.

to, vidinė jų turinio tvarka, jų dalių išdėstymas, fragmentų parinkimas neatskleidė paslapties; susidarydavo įspūdis, kad jeigu fragmentai yra atrinkti ne dėl jų reikšmės ar siekio tiksliau atspindėti chronologinę raidą, ir ne dėl jų estetinio grožio (tuo Silvestre'as de Sacy nesivadovavo), jie vis dėlto įkūnija tam tikrą Oriento natūralumą ar reprezentatyvų reikalingumą. Tačiau tai irgi niekada nebuvo pasakyta. Pasak Silvestre'o de Sacy, jis tiesiog stengėsi dėl savo studentų, kad jiems be reikalo nereikėtų kaupti (ar skaityti) absurdiškai didžiulės orientalistinės bibliotekos. Ilgainiui skaitytojas pamiršta orientalisto pastangas ir į chrestomatijos signifikuojamą Oriento restruktūravimą ima žvelgti kaip į *tout court* Orientą. Objektyvi struktūra (Oriento designacija) ir subjektyvi restruktūra (orientalisto pateikta Oriento reprezentacija) tampa sukeičiamos. Orientą ima gožti orientalisto racionalumas, orientalisto principai tampa jam savi. Iš tolimo jis tampa prieinamas, iš savaime nepakankamo – pedagogiškai parankus, iš prarasto – atrastas, net jeigu proceso metu trūkstamosios dalys nubyrėjo. Silvestre'o de Sacy antologijos ne tik papildo (supplement) Orientą, jos pristato (supply) jį Vakarams kaip orientalinę esamybę[19]. Silvestre'o de Sacy triūsas kanonizuoja Orientą, jis sukuria tekstinių objektų kanoną, vienos studentų kartos perduodamą kitai.

Stulbina ir Silvestre'o de Sacy mokinių paveldo gyvybingumas. Kiekvienas žymesnis XIX a. Europos arabistas su juo siejo savo intelektualinį autoritetą. Prancūzijos, Ispanijos, Norvegijos, Švedijos, Danijos ir ypač Vokietijos universitetuose bei akademijose buvo pilna studentų, kurie tapo mokslo vyrais mokydamiesi iš jo ir gilindamiesi į jo parengtas antologines apžvalgas[20]. Tačiau kartu su pagausintu intelektualiniu turtu paprastai paveldi ir prievoles. Silvestre'o de Sacy genealoginį originalumą sudarė pastangos traktuoti Orientą kaip tai, kas turi būti atkurta ne tik dėl nūdienio Oriento išdrikos ir išsprūstančios esamybės, bet ir nepaisant jos. Silvestre'as de Sacy įkurdino arabus Oriente, kuris pats buvo įtrauktas

[19] Sąvokų „supplementarity", „supply" ir „supplication" aiškinimą žr.: Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), p. 203, passim.

[20] Dalinį Silvestre'o de Sacy mokinių sąrašą pateikia ir jo įtaką aptaria Johannas W. Fückas. Žr.: *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), S. 156–157.

į nūdienio mokytumo visuotinę lentelę. Tad orientalizmas priklausė Europos išsimokslinimui, tačiau išdėlioti galerijose jo medžiagą šalia lotynybių ir graikybių buvo galima tik tada, kai ją perkurdavo orientalistas. Kiekvienas orientalistas susikurdavo savo paties Orientą pagal pamatinį epistemologinį praradimo ir įgijimo dėsnį, kurį pirmasis pateikė ir pradėjo taikyti Silvestre'as de Sacy. Jis buvo orientalizmo tėvas, tačiau kartu jis tapo ir pirmąja šios disciplinos auka, nes versdami naujus tekstus, fragmentus ir ištraukas vėlesnieji orientalistai visiškai pakeitė Silvestre'o de Sacy triūsą savo pačių teikiamu atsikurtu Orientu. Vis dėlto jo pradėtas procesas tęsis, nes filologija ypač išplėtojo sistemines ir institucines galias, kuriomis Silvestre'as de Sacy niekada nesinaudojo. Tai buvo Renano pasiekimas – susieti Orientą su naujausiomis lyginamosiomis disciplinomis, iš kurių filologija buvo viena pačių žymiausių.

Skirtumas tarp Silvestre'o de Sacy ir Renano – tai skirtumas tarp inauguracijos ir tęstinumo. Silvestre'as de Sacy yra pradininkas, savo darbu reprezentuojantis tyrimų srities atsiradimą ir jos, kaip XIX a. disciplinos, kurios šaknys siekia revoliucinį romantizmą, statusą. Renanas yra antrosios orientalizmo kartos atstovas: jo užduotis buvo įtvirtinti oficialų orientalizmo diskursą, susisteminti jo įžvalgas ir įsteigti jo intelektualines bei administracines institucijas. Silvestre'ui de Sacy svarbiausia buvo asmeninėmis pastangomis duoti pradžią ir įkvėpti gyvybę naujai tyrimų sričiai bei jos struktūroms, o Renanui – priderinti orientalizmą prie filologijos ir juos abu – prie intelektualinės savo meto kultūros, kuri užtikrino intelektualinį orientalistinių struktūrų išsaugojimą ir darė jas labiau pastebimas.

Renanas kaip mokslininkas nėra nei visiškai originali, nei visiškai neoriginali figūra. Todėl kaip kultūrinės jėgos atstovo ar kaip svarbaus orientalisto jo negalima tiesiog sutapatinti su jo paties asmenybe ar su schemiškų idėjų, kuriomis jis tikėjo, visetu. Geriau suprasime Renaną, jei įsivaizduosime jį kaip dinaminę jėgą, – galimybes jam jau atvėrė tokie pionieriai kaip Silvestre'as de Sacy, tačiau jis paleido jų laimėjimus į kultūros apyvartą tarsi tam tikrą valiutą ir užtikrino, kad jie cirkuliuotų ir recirkuliuotų (jei dar kiek sustiprinsime įvaizdį) su nenuviliančiu apyvartumu. Žodžiu, Renanas yra autorius, kurį galima vertinti kaip tipišką kultūrinės ir intelektualinės praktikos atstovą, kaip stiliaus meistrą, kurio orientalistiniai teiginiai turi papildyti tai, ką Michelis Foucault pavadintų

savo meto archyvu[21]. Svarbu ne tik tai, ką Renanas sako, tačiau ir tai, kaip jis tai sako, ką, turint omenyje jo gyvenimo aplinkybes ir išsilavinimą, jis pasirenka savo tyrimų objektu, ką su kuo derina ir t. t. Tad Renano santykiai su jo orientalinių studijų medžiaga, su jo laikotarpiu ir auditorija, net su jo paties darbu gali būti nusakyti nesigriebiant formulių, kurios priklauso nuo neištyrinėtų ontologinio stabilumo prielaidų (pavyzdžiui, nuo *Zeitgeist**, nuo idėjų istorijos, nuo gyvenamojo meto). Vietoj to mes galime skaityti Renaną kaip autorių, kuris daro kažką nusakoma tam tikroje vietoje, apibrėžtoje laiko, erdvės ir kultūriniu (todėl ir archyviniu) atžvilgiu, tam tikrai auditorijai ir, kas ne mažiau svarbu, siekdamas įtvirtinti savo poziciją savo meto orientalizme.

Prieš pradėdamas gilintis į orientalizmą Renanas dirbo filologijos srityje. Būtent šios disciplinos nepaprastas turtingumas ir žymi kultūrinė pozicija suteikė orientalizmui jo svarbiausius techninius bruožus. Kiekvienam, kam žodis *filologija* asocijuojasi su perdėm sausu ir nenuosekliu žodžių gvildenimu, Nietzsche's pareiškimas, kad jis, kaip ir kiti didieji XIX a. protai, esąs filologas, turėtų būti netikėtas – nors galbūt ir ne, jeigu prisimintume Balzaco romaną *Louis Lambert*:

> „Kokią nuostabią knygą būtų galima parašyti, jei imtum sekti žodžio gyvenimą ir nuotykius! Be abejo, žodis sugėrė įvairiausius įvykių, kuriems nusakyti jis buvo pavartotas, įspūdžius; priklausomai nuo vietos, kurioje buvo pavartotas, žodis skirtingiems žmonėms sukelia skirtingus įspūdžius; tačiau ar nebūtų dar prakilniau nagrinėti žodį jo trejopu sielos, kūno ir judėjimo aspektu?"[22]

[21] Foucault pateiktą archyvo charakteristiką galima rasti kn.: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), p. 79–131. Gabrielis Monod, vienas iš Renano jaunesniųjų ir itin skvarbaus proto amžininkų, pažymi, kad Renanas nieku būdu nebuvo kalbotyros, archeologijos ar egzegezės revoliucionierius, tačiau kadangi jis buvo plačiau ir kruopščiau išsilavinęs už bet kurį kitą to meto mokslininką, jis buvo pats žymiausias šių disciplinų atstovas (žr.: *Renan, Taine, Michelet* (Paris: Calmann-Lévy, 1894), p. 40–41). Taip pat žr.: Jean-Louis Dumas, „La Philosophie de l'histoire de Renan", *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, nr. 1 (janvier–mars 1972), p. 100–128.

[22] Honoré de Balzac, *Louis Lambert* (Paris: Calmann-Lévy, s. a.), p. 4.

* Laiko dvasia (*vok.*).

Kas tai per kategorija, vėliau paklaus Nietzsche, kuri ir jį patį, ir Wagnerį, ir Schopenhauerį, ir Leopardi – visus juos leidžia laikyti filologais? Šis terminas, regis, apima tiek išskirtinės dvasinės įžvalgos į kalbą dovaną, tiek galimybę sukurti veikalą, kurio artikuliacija dvelkia estetine ir istorine galia. Nors filologo profesija gimė vieną 1777-ųjų dieną, „kai F. A. Wolfas susigalvojo pasivadinti *stud. philol.**", Nietzsche vis dėlto stengiasi parodyti, kad profesionalūs graikų ir romėnų klasikos tyrinėtojai paprastai nepajėgia suprasti savo disciplinos: „Jie niekad neprieina prie *dalyko šaknų*: jie niekad nepareiškia, kad filologija yra problema". Juk „kaip senovės pasaulio pažinimas filologija, savaime suprantama, negali būti amžina; jos medžiaga yra išsemiama"[23]. Būtent to negali suprasti filologų šutvė. Kelis neeilinės dvasios vyrus, kuriuos Nietzsche mano esant vertus pagyrimo, išskiria – ne vienareikšmiškai ir ne probėgšmais, kaip aš čia apibūdinu, – jų glaudus ryšys su modernybe, ryšys, kurį jie išplėtojo atsidėję filologijai.

Filologija suproblemina – tiek save, tiek specialistą, tiek dabartį. Ji įkūnija ypatingą buvimo moderniu žmogumi ir europiečiu būseną, nes nė viena iš šių dviejų kategorijų neturi prasmės, jeigu jų nesusiejame su ankstyvesne svetima kultūra ir laiku. Nietzsche'i filologija taip pat yra tai, kas *gimė, buvo padaryta* Vico prasme kaip žmogaus užsimotų pastangų ženklas, kas buvo sukurta kaip žmogaus atradimo, savęs atradimo ir originalumo kategorija. Filologija – tai būdas istoriškai išsiskirti, kaip būdinga didiesiems menininkams, iš savo meto ir nesenos praeities, nors tas, kuris išsiskiria, paradoksaliai ir antinomiškai iš tikrųjų parodo esąs modernus.

Tarp 1777 metų Friedricho Augusto Wolfo ir 1875 metų Friedricho Nietzsche's įsiterpia Ernestas Renanas, filologas orientalistas, žmogus, kuris kompleksiškai ir įdomiai suvokė tai, kaip filologija ir moderni kultūra susipina viena su kita. Veikale *L'Avenir de la science*, parašytame 1848 m., tačiau išleistame tik 1890-aisiais, jis rašė, kad „šiuolaikinės dvasios pagrindėjai yra

[23] Nietzsche's pastabų apie filologiją galima rasti išsibarsčiusių visuose jo veikaluose. Šiuo požiūriu ypač reikšmingos jo pastabos esė „Wir Philologen", surinktos iš jo 1875 metų sausio–liepos mėnesių užrašų knygelių. Į anglų kalbą pavadinimu „Notes for „We Philologists"" jas išvertė Williamas Arrowsmithas (*Arion*, N. S. ½ (1974): 279–380); žr. taip pat ištraukas apie kalbą ir perspektyvizmą kn.: *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books), 1968.

* *Studiosus philologiae* – filologijos studentas (*lot.*).

filologai". Ir kas yra šiuolaikinė dvasia, klausė jis ankstesniame sakinyje, jei ne „racionalizmas, kriticizmas, liberalizmas, [kurie visi] atsirado tą pačią dieną kaip ir filologija?" Filologija, tęsia jis toliau, yra tiek lyginamoji disciplina, kurią išmano tik modernūs mokslininkai, tiek modernumo (ir europietiškumo) pranašumo simbolis; žmonijos pažangą nuo XV a. galima priskirti tiems žmonėms, kuriuos derėtų vadinti literatais ar filologais. Plėtojant modernią kultūrą (Renanas ją vadina filologine kultūra), filologija ir toliau turi stengtis aiškiai regėti tikrovę ir gamtą, kad būtų galima išguiti supernatūralizmą ir eiti į koją su fizikos mokslo atradimais. Tačiau užvis svarbiausia, kad filologija leidžia susidaryti bendrą žmogaus gyvenimo ir daiktų sistemos vaizdą: „Būdamas centre, kvėpdamas visa ko kvapą, vertindamas ir lygindamas, derindamas ir išprotaudamas – šitaip aš prieinu prie pačios daiktų sistemos." Filologą gaubia akivaizdi galios aura. Renanas taip samprotauja apie filologiją ir gamtos mokslus:

> „Filosofuoti – tai pažinti daiktus; kaip gražiai pasakė Cuvier, filosofija *moko pasaulį teorijos*. Kaip ir Kantas, aš manau, kad joks grynai spekuliatyvus įrodymas nėra vertingesnis už matematinį įrodymą ir negali mums nieko pasakyti apie esamą tikrovę. Filologija – tai tikslusis dvasios objektų *mokslas [La philologie est la science exacte des choses de l'esprit]*. Humanitariniams mokslams ji yra tai, kas filosofiniams kūnų mokslams yra fizika ir chemija."[24]

Kiek vėliau dar grįšiu tiek prie Renano pacituotos Cuvier frazės, tiek prie nuolatinių nuorodų į gamtos mokslus. Dabar reikia pažymėti, kad visoje vidurinėje *L'Avenir de la science* dalyje mirga Renano kupini susižavėjimo atsiliepimai apie filologiją, mokslą, kuris, anot jo, yra kartu ir vienas iš sunkiausiai apibūdinamų žmogaus užmojų, ir pati tiksliausia disciplina. Užsimojęs filologijos studijas paversti tikruoju žmoniją tiriančiu mokslu, Renanas atvirai solidarizuojasi tiek su Vico, Herderiu, Wolfu ir Montesquieu, tiek su tokiais filologais amžininkais kaip Wilhelmas von Humboldtas, Boppas ir didysis orientalistas Eugène'as Burnoufas (kuriam dedikuotas šis veikalas). Renano įsitikinimu, filologija užima centrinę vietą jo nuolat postuluojamame

[24] Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4ᵉ éd. (Paris: Calmann-Lévy, 1890), p. 141, 142–145, 146, 148, 149.

mokslo žygyje, ir išties pats šis veikalas yra manifestas, skelbiantis humanistinį meliorizmą, manifestas toli gražu ne be ironijos, jeigu atsižvelgsime į jo paantraštę „Pensées de 1848" ir kitas 1848-ųjų knygas, tokias kaip *Bouvard et Pécuchet* ir *Louis Bonaparte'o Briumero aštuonioliktoji*. Tad šiuo požiūriu manifestas apskritai ir ypač Renano atsiliepimai apie filologiją – tuo metu jis jau buvo parašęs didžiulį filologinį darbą apie semitų kalbas, už kurį pelnė Volney apdovanojimą – buvo proga jam, kaip intelektualui, aiškiai suformuluoti savo požiūrį į didžiuosius socialinius klausimus, kuriuos iškėlė 1848 metai. Tai, kad jis nusprendė šį požiūrį formuluoti remdamasis *mažiausiai* betarpiška intelektualine disciplina (filologija), kurios regimo *visuomeninio* reikšmingumo laipsnis yra vienas mažiausių, pačia konservatyviausia ir tradiciškiausia disciplina, rodo nepaprastą Renano pozicijos apdairumą. Juk jis iš tikrųjų bylojo ne kaip atskiras žmogus visiems kitiems žmonėms, o veikiau kaip mąstantis individas, kuris, kaip jis pats pareiškė 1890 m. pratarmėje, rasių nelygybę ir mažumos teisę lemti daugumos likimą laikė savaime suprantamu antidemokratiniu gamtos ir visuomenės dėsniu[25].

Tačiau kaip Renanas galėjo laikytis tokios paradoksalios pozicijos ir ką jis teigė? Juk kas, viena vertus, buvo filologija, jei ne visą žmoniją tiriantis mokslas, pagrįstas žmonių giminės vienybės ir kiekvieno su žmogumi susijusio mažmožio vertingumo prielaida; o kita vertus, kas buvo filologas, jei ne (kaip įrodė pats Renanas savo liūdnai pagarsėjusiu rasistiniu nusistatymu prieš tuos pačius Oriento semitus, kuriuos studijuodamas jis ir tapo žinomu mokslininku[26]) griežtas žmonių skirstytojas į aukštesnes ir žemesnes rases, liberalus kritikas, kurio triūsas priglobė pačias ezoteriškiausias laikiškumo, kilmės, raidos, tarpusavio santykių ir žmogaus vertės sampratas? Iš dalies į šį klausimą būtų galima atsakyti taip: kaip rodo ankstyvieji filologines problemas gvildenantys Renano laiškai Victorui Cousinui, Michelet ir Alexanderiui von Humboldtui[27], jis iš tiesų jautėsi esąs profesionalių

[25] *Ibid.*, p. xiv, passim.

[26] Visas įžanginis jo knygos skyrius – 1-oji knyga, 1-asis skyrius – yra tikra rasistinių nuostatų prieš semitus (musulmonus ir žydus) enciklopedija (žr.: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, éd. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1947–1961), 8: 143–163). Tokia pati nuomonė dažnai reiškiama tiek kitose šio veikalo vietose, tiek daugelyje kitų Renano traktatų, tarp jų ir *L'Avenir de la science*, ypač pastabose.

[27] Ernest Renan, *Correspondance; 1846–1871* (Paris: Calmann-Lévy, 1926), 1: 7–12.

mokslininkų gildijos narys, profesionalus orientalistas, – tai jausmas, kuris atskiria individą nuo masių. Tačiau, mano nuomone, dar didesnę reikšmę turi paties Renano įsivaizdavimas, koks vaidmuo tenkąs jam, kaip filologui orientalistui, platesnėje filologijos istorijoje ir raidoje ir kokių tikslų jis turįs siekti. Kitaip sakant, tai, kas mums gali pasirodyti paradoksalu, pačiam Renanui, turint omenyje jo dinastinę poziciją filologijoje, jos istorijoje bei inauguraciniuose atradimuose ir tai, ką jis, Renanas, nuveikė varydamas jos barus, yra visiškai lauktina. Todėl būdingas Renano bruožas būtų ne tiek kalbėjimas *apie* filologiją, kiek veikiau *kalbėjimas filologiškai*, įsakmus įšventintojo bylojimas koduota naujo prestižinio mokslo kalba – mokslo, kurio nė vienas teiginys apie pačią kalbą negalėtų būti sukonstruotas nei tiesiogiai, nei naiviai.

Renanui buvo diegiama, dėstoma ir aiškinama, kad filologija yra disciplina, kuri įpareigoja laikytis tam tikro doksologinių taisyklių viseto. Būti filologu visų pirma reiškė savo veiklą grįsti naujus vertinimus pateikusiais pastarojo meto atradimais, kurie iš esmės davė pradžią filologijos mokslui ir suteikė tik jai vienai būdingą išskirtinę epistemologiją: kalbu apie laikotarpį maždaug nuo XVIII a. devintojo dešimtmečio iki XIX a. ketvirtojo dešimtmečio vidurio. Renano, kuris pradėjo lavintis kaip tik šio laikotarpio paskutiniais metais, atsiminimuose užfiksuota, kaip religinė krizė, pasibaigusi tikėjimo praradimu, 1845 metais jį pastūmėjo pasirinkti mokslininko karjerą: tai buvo jo inicijavimas į filologiją, į jos pasaulėžiūrą, krizes ir stilių. Renanas manė savo asmenine gyvensena atspindįs institucionalizuotą filologijos gyvenimą. Tačiau jis tebebuvo nusiteikęs ir toliau būti krikščionis, tik dabar be krikščionybės ir pasikliaudamas tuo, ką jis vadino „la science laïque“ (pasaulietiniu mokslu)[28].

[28] Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et des jeunesse*, in *Oeuvres complètes*, 2: 892. Renano svyravimui tarp religijos ir filologijos skirti du Jeano Pommier veikalai, kuriuose pateikiama daug vertingų detalių: *Renan, d'après des documents inédits* (Paris: Perrin, 1923), p. 48–68, ir *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan* (Paris: Les Belles Lettres), 1933. Kiek vėliau šią temą gvildeno: J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), p. 89–111. Vis dar neprarado vertės klasikinis veikalas, kuriame Renano krizė aptariama religinio pašaukimo požiūriu: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^{e} siècle*, 3 t. (Paris: Garnier Frères, 1925). Be to, šiame veikale pateikiama naudingų minčių apie filologijos, filosofijos ir mokslo sąsajas: t. 2, p. 50–166 ir 265–298.

Geriausią pavyzdį, ką pasaulietinis mokslas turi daryti, o ko ne, po daugelio metų pateikė pats Renanas savo 1878 m. Sorbonoje skaitytoje paskaitoje „Apie filologijos tarnavimą istoriniams mokslams". Šiame tekste krinta į akis tai, jog Renanas, kalbėdamas apie filologiją, akivaizdžiai turi omenyje religiją, – pavyzdžiui, teigdamas, kad filologija, kaip ir religija, atveria mums žmonijos, civilizacijos ir kalbos ištakas, – tačiau tik siekdamas, jog klausytojams paaiškėtų, kad filologijos skelbiama tiesa yra toli gražu ne tokia rišli, tvirta ir pozityvi kaip religijos[29]. Kadangi Renano pasaulėžiūra buvo nepataisomai istorinė ir, kaip jis kartą pats pripažino, morfologinė, savaime peršasi mintis, kad, ankstyvoje jaunystėje nuo religijos perėjęs prie filologinių studijų, jis noromis nenoromis į naująjį pasaulietinį mokslą turėjo perkelti religijos jam įdiegtą istorinį pasaulio supratimą. Tad „tik vienas užsiėmimas man atrodė esąs vertas tapti gyvenimo tikslu, būtent pasiryžimas toliau tęsti kritišką krikščionybės tyrinėjimą [aliuzija į Renano užsimojimą imtis didelio krikščionybės istorijos ir ištakų mokslinio tyrinėjimo projekto] naudojantis tomis kur kas daugiau apimančiomis priemonėmis, kurias man suteikė pasaulietinis mokslas"[30]. Su filologija Renanas suaugo likdamas ištikimas savo paties pokrikščioniškajai manierai.

Skirtumas tarp istorijos, kurią iš vidaus pateikė krikščionybė, ir istorijos, kurią pateikė filologija, palyginti nauja disciplina, sukūrė sąlygas atsirasti moderniai filologijai. Renanui tai buvo visiškai aišku. Juk kada tik maždaug XVIII a. pabaigoje ir XIX a. pradžioje būdavo minima „filologija", omenyje visad būdavo turima *naujoji* filologija, kurios didžiausi pasiekimai buvo lyginamoji gramatika, kalbų perklasifikavimas į šeimas ir kalbos dieviškosios kilmės galutinis atmetimas. Neperdėtume pasakę, kad šiuos pasiekimus daugiau ar mažiau tiesiogiai lėmė požiūris, jog kalba yra visiškai žmogiškas fenomenas. Šis požiūris įsivyravo, kai empiriškai buvo nustatyta, kad vadinamosios šventosios kalbos (pirmiausia hebrajų) nėra nei pirmapradės, nei dieviškos kilmės. Tad tai, ką Foucault pavadino kalbos atradimu, buvo sekuliarus įvykis, kuris

[29] Ernest Renan, „Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", in *Oeuvres complètes*, 8: 1228.

[30] Renan, *Souvenirs*, p. 892.

pakeitė religinį aiškinimą, kaip Edene Dievas suteikė žmogui kalbos dovaną[31]. Vienas iš šio pasikeitimo, vietoj etimologinės, dinastinės kalbų giminystės sampratos iškėlusio požiūrį į kalbą kaip į savarankišką sritį su suskeldėjusiomis vidinėmis struktūromis ir jų rišlumu, padarinių buvo dramatiškas domėjimosi kalbos kilme sumažėjimas. XVIII a. aštuntajame dešimtmetyje, kai Herderio esė apie kalbos kilmę 1772 m. laimėjo Berlyno akademijos medalį, dėl šios problemos virė aistringos diskusijos, o naujojo šimtmečio pirmąjį dešimtmetį mokslinis jos svarstymas Eurpoje tapo visiškai užginta tema.

Kad dieviškoji kalbos dinastija negrįžtamai nutrūko ir buvo diskredituota kaip idėja, rodė tiek visur virusios įvairiausios diskusijos, tiek tai, ką Williamas Jonesas išdėstė savo *Metiniuose svarstymuose (Anniversary Discourses,* 1785–1792), o Franzas Boppas – veikale *Vergleichende Grammatik* (1832). Žodžiu, kilo naujos istorinės sampratos būtinybė, nes krikščionybė, regis, nebebuvo pajėgi atsilaikyti prieš empirinius įrodymus, kurie sumenkino jos pagrindinio teksto dieviškąjį statusą. Vienų tikėjimas, Chateaubriand'o liudijimu, nė kiek nesusvyravo dėl naujų duomenų, kiek sanskritas yra senesnis už hebrajų kalbą: „Hélas! il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenue croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification."[32] („Deja! Paaiškėjo, kad geresnis Indijos mokytos kalbos pažinimas į ankštą Biblijos ratą įspraudė nesuskaičiuojamus amžius. Kokia laimė, kad tikėjimą aš atgavau dar prieš iškentėdamas šį nusivylimo jausmą.") Kitiems, ypač filologams, mynusiems kaip Boppas naujus kelius, kalbos studijos buvo neatsiejamos nuo jos pačios istorijos ir filosofijos, kurios nebeturėjo nieko bendra su jokia Edene žmogui Dievo duotos

[31] Foucault, *The Order of Things*, p. 290–300. Sykiu su kalbos atsiradimo Edene diskreditavimu buvo diskredituoti ir kitų įvykių – tvano, Babelio bokšto statymo – aiškinimai. Pati išsamiausia kalbos kilmės teorijų istorija yra: Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 Bds. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957–1963).

[32] Citatą pateikia Raymond'as Schwabas veikale: *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 69. Apie pavojų pernelyg greitai susigundyti orientalistinių atradimų bendrybėmis vertingų minčių pateikia žymus tuometinis sinologas Abelis Rémusat veikale: *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226, passim.

pirmapradės kalbos samprata. Kaip sanskrito studijos ir XVIII a. pabaigos ekspansinės nuotaikos teritorijas, kuriose gimė ankstyviausios civilizacijos, regis, smarkiai pastūmėjo tolyn į Rytus nuo biblinių žemių, taip ir kalba tapo ne tiek sąsaja tarp išorinės galios ir kalbėtojo, kiek kalbos vartotojų sukurta ir tarpusavyje bendraujant išplėtota vidine sritimi. Pirminė kalba neegzistavo, lygiai kaip – jei nebuvo pasitelkiamas metodas, kurį dabar aptarsiu – neegzistavo elementari kalba.

Šios pirmosios filologų kartos palikimas Renanui turėjo didžiulę reikšmę, net didesnę nei Silvestre'o de Sacy nuveikti darbai. Kiekvieną kartą, kai svarstydavo kalbos ir filologijos klausimus, nesvarbu, ar savo ilgos karjeros pradžioje, viduryje, ar pabaigoje, Renanas nuolat kartodavo tas pamokas, kurias jam davė naujoji filologija, pagrįsta antidinastiniais, antitolydiniais techninės (priešingos dieviškajai) kalbinės praktikos principais. Vargu ar įtikinsime kalbininką, kad kalbą sukuria vienašališkai iš Dievo kylanti jėga. Kaip sakė Coleridge'as, „kalba yra žmogaus proto ginklinė; joje laikomi tiek praeities trofėjai, tiek būsimųjų užkariavimų ginklai“[33]. Pirmapradės Edeno kalbos idėją pakeitė euristiniai samprotavimai apie prokalbę (indoeuropiečių, semitų), dėl kurios egzistavimo nebėra prasmės ginčytis, nes visi pripažįsta, kad tokia kalba negali būti atgaivinta, bet gali būti tik rekonstruota filologinio proceso metu. Kalba, kuri galėtų būti, irgi euristiškai, visų kitų kalbų kriterijus, tapo sanskritas, tiksliau, ankstyviausia indoeuropietiška jo forma. Terminija taip pat pasikeitė: kalbos imtos skirstyti į *šeimas* (į akis krinta analogija su rūšimis ir anatomine klasifikacija), atsirado *tobula* kalbinė forma, kuri nebūtinai turi atitikti kokią nors „realią“ kalbą, o pirminės kalbos tokiomis buvo laikomos ne savo prigimties, bet filologinio diskurso funkcijos požiūriu.

Buvo autorių, kurie itin įžvalgiai paaiškino, kodėl sanskritas ir apskritai visa, kas susiję su Indija, užėmė hebrajų kalbos ir edeniškojo paklydimo vietą. Jau 1804 m. Benjaminas Constant'as savo *Journal intime* pažymėjo nesirengiąs rašomame veikale *De la religion* minėti Indijos, nes šią šalį valdantys anglai ir ją nenuilstamai tyrinėjantys vokiečiai Indiją padarė visa ko *fons et origo**; o dar buvo ir prancūzai, kurie po Napoleono ir

[33] Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, chap. 16, in *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), p. 276–277.

* Šaltinis ir ištakos (*lot.*).

Champolliono nusprendė, kad viskas kilo iš Egipto ir naujojo Oriento[34]. Šį teleologinį entuziazmą ypač pakurstė Friedrichas Schlegelis, 1808 m. išleidęs savo įžymųjį veikalą *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, kuriame, regis, patvirtino 1800 metais išsakytą mintį, kad Orientas yra gryniausia romantizmo forma.

Renano karta, mokslus ėjusi nuo XIX a. trečiojo dešimtmečio vidurio iki ketvirtojo dešimtmečio pabaigos, iš viso šio entuziastingo žavėjimosi Orientu išsaugojo tik nuostatą, kad Orientas yra intelektualinė būtinybė Okcidento mokslininkui, kuris atsidėjęs tyrinėja kalbas, kultūras ir religijas. Šiuo požiūriu kertinę vietą užima Edgaras Quinet, kuris savo veikale *Le Génie des religions* (1832) ne tik paskelbė, kad prasidėjo Oriento renesansas, bet ir nurodė, kad Orientą ir Vakarus sieja funkcinis tarpusavio ryšys. Jau esu pažymėjęs, kokią plačią reikšmę turėjo šis tarpusavio ryšys, kurį savo veikale *Le Renaissance orientale* visapusiškai išnagrinėjo Raymond'as Schwabas; čia aš tik noriu atkreipti dėmesį į specifinį jo bruožą, kuris turėjo reikšmės Renano pašaukimui tapti filologu ir orientalistu. Artimai draugavusių Quinnet ir Michelet domėjimasis Herderiu ir Vico sužadino jiems norą savo istorinėse studijose pamėginti susidurti su tuo, kas skirtinga, svetima, tolima, tarsi žiūrovui, kuris regi vykstant dramatišką įvykį, ar tikinčiajam, išvydusiam apreiškimą. Pasak Quinet formuluotės, Orientas sumano, o Vakarai sutvarko: Azija turi pranašų, o Europa – daktarų (savo mokytų vyrų, savo mokslininkų: žodžių žaismas neatsitiktinis). Iš šio susidūrimo gimsta nauja dogma, naujas dievas, tačiau Quinet mintis yra ta, kad tiek Rytai, tiek Vakarai šiuo susidūrimu įvykdo savo lemtį ir patvirtina savo tapatybę. Renanui visad prieš akis bus iškilęs šis mokyto vakariečio paveikslas, – vakariečio, kuris tarsi iš itin patogios pozicijos apžvelgia pasyvius, gemalinius, moteriškus, netgi nebylius ir neveiklius Rytus, o tada mėgina *artikuliuoti* Rytus, taip priversdamas Orientą atskleisti savo slėpinius mokytam autoritetingam filologui, kurio galia kyla iš gebėjimo išaiškinti slaptas, ezoterines kalbas. Tačiau Renanas neišlaikė draminio nusiteikimo: penktajame dešimtmetyje, kai jis dar buvo filologijos pameistrys, jį pakeitė mokslinė nuostata.

[34] Benjamin Constant, *Oeuvres*, éd. Alfred Roulin (Paris: Gallimard, 1957), p. 78.

Tiek Quinet, tiek Michelet istorija buvo drama. Quinet vaizdingai aprašo visą pasaulį kaip šventyklą, o žmonijos gyvenimą – kaip tam tikrą religinę apeigą. Abu bičiuliai *regėjo* aptariamąjį pasaulį. Žmonijos istorijos pradžią jie galėjo aprašyti tokiais pat didingais, aistringais ir dramatiškais žodžiais, kokiais Vico ir Rousseau vaizdavo gyvenimą žemėje pirmykščiais laikais. Kadangi Michelet ir Quinet neabejojo, kad juodu dalyvauja bendrame Europos romantiškame užsimojime „arba epu, arba kokiu kitu žanru – drama, proziniu romanu ar svajinga „didžiąja ode" – pasitelkus kalbą, atitinkančią savojo amžiaus istorines ir intelektualines aplinkybes, radikaliai pertvarkyti krikščioniškąją nuopuolio, atpirkimo ir naujosios žemės, kuri bus atgautasis Rojus, atsiradimo schemą"[35]. Manau, kad Quinet naujos dieviškos būtybės gimimo idėja buvo tolygi galimybei užpildyti vietą, kurią paliko senasis dievas; o Renanui tapti filologu reiškė nutraukti bet kokius ryšius su senuoju krikščioniškuoju Dievu, idant naujosios doktrinos – galbūt mokslo – naujoje vietoje niekas nevaržytų. Visa Renano veikla buvo skirta siekiui įkūnyti šią viziją.

Savo niekuo neišsiskiriančioje esė apie kalbos kilmę jis visiškai aiškiai prasitarė: žmogus nebėra išradėjas, o kūrimo amžius negrįžtamai baigėsi[36]. Buvo laikotarpis, apie kurį dabar galime tik spėlioti, kai žmogus buvo tiesiog *perkeltas* iš tylos į bylą. Paskui atsirado kalba, ir tikram mokslininkui turėtų rūpėti nagrinėti, kaip kalba *yra*, o ne kaip ji atsirado. Tačiau Renanas, išsklaidęs aistringą pirmykščių laikų (kurie jaudino Herderį, Vico, Rousseau, net Quinet ir Michelet) kūrimą, ėmė piršti naują, sąmoningą ir dirbtinį kūrimą, kuris yra mokslinės analizės rezultatas. Savo *leçon inaugurale**, skaitytoje Collège de France (1862 m. vasario 21-ąją), Renanas paskelbė, kad jo paskaitos yra atviros visuomenei, idant ji savo akimis pamatytų „le laboratoire même de la science philologique" („pačią filologijos mokslo laboratoriją")[37]. Kiekvienam Renano skaitytojui turėtų būti aišku, kad toks raginimas iš jo lūpų nuskambėjo kaip palyginti švelni ironija, skirta ne tiek šokiruoti, kiek suteikti malonumą. Renanas perėmė

[35] M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.

[36] Renan, *De l'origine du langage*, in *Oeuvres complètes*, 8: 122.

[37] Renan, „De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", in *Oeuvres complètes*, 2: 320.

* Inauguracinė paskaita (*pranc.*).

vadovavimą hebrajų kalbos katedrai, o jo paskaita buvo skirta semitų tautų indėliui į civilizacijų istoriją. Kokį šia proga būtų galima sugalvoti dar subtilesnį įžeidimą „šventajai" istorijai nei užsimojimas filologine laboratorija pakeisti dieviškąjį įsikišimą į istoriją, kaip dar iškalbingiau būtų galima paskelbti, kad šių laikų Orientas yra reikšmingas tik kaip medžiaga studijuoti europiečiams[38]? Gana nuobodžius Silvestre'o de Sacy fragmentus, sudėliotus į sąvadus, dabar pakeitė kažkas visiškai nauja.

Jaudinantis gražbyliavimas, kuriuo Renanas užbaigė savo *leçon*, turėjo ir kitą tikslą, ne tik orientalinę semitų filologiją susieti su ateitimi ir mokslu. Hebrajų kalbos katedroje prieš Renaną dirbo Étienne'as Quatremère'as, kuris, regis, įkūnijo visuotinai paplitusį sukarikatūrintą mokslininko įvaizdį. Būdamas nepaprastai uolus ir pedantiškas, jis imdavosi darbo, kaip sako Renanas palyginti bejausmiu tonu parašytame memorialiniame rašte *Journal des débats* 1857 m. spalio mėnesio numeriui, tarsi uolus darbininkas, kuris taip įnikęs pluša per dienas, kad nė nepamato, kaip atrodo jo statomo pastato visuma. Pastatas, savaime suprantama, buvo ne kas kita, kaip „la science historique de l'esprit humain"*, kuris dabar buvo statomas akmuo prie akmens[39]. Lygiai kaip Quatremère'as buvo ne iš šio amžiaus, taip Renanas baudėsi būti iš jo. Be to, Orientas iki šiol išimtinai ir daug nesvarstant buvo tapatinamas tik su Indija ir Kinija, o Renanas buvo nusiteikęs susikurti sau naują orientalinę provinciją – semitinį Orientą. Jis, suprantama, atkreipė dėmesį, kad gana dažnai arabų kalba buvo painiojama su sanskritu (kaip Balzaco romane *La Peau de chagrin*, kur lemtingojo talismano arabiški rašmenys vadinami sanskrito rašmenimis), ir semitų kalbų srityje užsimojo nuveikti tai, ką Boppas padarė indoeuropeistikoje: tai jis pareiškė 1855 metų pratarmėje savo lyginamajam traktatui apie semitų kalbas[40]. Todėl

[38] *Ibid.*, p. 333.

[39] Renan, „Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère", in *Oeuvres complètes*, 1: 129. Renanas neklydo dėl Quatremère'o, kuris turėjo talentą susirasti įdomią tyrinėjimų temą, tačiau nesugebėdavo jos įdomiai išplėtoti. Žr. jo esė: „Le Goût des livres chez les orientaux", „Des sciences chez les arabes", in *Mélanges d'histoire et des philologie orientales* (Paris: E. Ducrocq, 1861), p. 1–57.

[40] Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, t. 9 (*Études philosophiques* 1) de la *La Comédie humaine*, éd. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard), 1950, p. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

* Istorinis žmogaus dvasios mokslas (*pranc.*).

Renanas nusprendė nukreipti į semitų kalbas aštrų ir sutelktą žvilgsnį *à la* Boppas, o sykiu pakylėti šių apleistų žemesniųjų kalbų studijas į aistringo naujojo dvasios mokslo *à la* Lui Lambero lygį.

Renanas ne kartą yra aiškiai pasakęs, kad semitai ir semitų kalbos yra orientalistinių filologinių studijų kūriniai[41]. Kadangi jis pats ėmėsi šių studijų, tai neturėtų kilti abejonių, kad šio naujo dirbtinio kūrimo procese jo vaidmuo buvo pagrindinis. Tačiau ką šiuo atveju Renanui reiškė žodis *kūrimas*? Ir kaip šis kūrimas buvo susijęs su natūraliu kūrimu ar su kūrimu, Renano ir kitų nuomone, vykstančiu laboratorijoje ir klasifikaciniuose bei gamtos moksluose, iš esmės tame, kas buvo vadinama filosofine anatomija? Čia turėtume kiek paspėlioti. Per visus savo mokslinės veiklos metus Renanas, regis, mokslų vaidmenį žmogaus gyvenime įsivaizdavo kaip (pasistengsiu pateikti kuo pažodiškesnį citatos vertimą) „galutinį daiktų žodžio [logos?] *sakymą* (kalbėjimą ar artikuliavimą) žmogui"[42]. Mokslas suteikia daiktams kalbą; dar tiksliau, mokslas prakalbina, priverčia prabilti potencialią daiktų kalbą. Ypatingą vertę lingvistikai (kaip tuomet dažnai buvo vadinama naujoji filologija) suteikia ne tai, kad gamtos mokslai yra panašūs į ją, bet veikiau tai, kad ji traktuoja žodžius kaip natūralius, šiaip tylius objektus, kurie yra priverčiami atskleisti savo paslaptis. Prisiminkime, kad didžiausias proveržis įrašų ir hieroglifų tyrinėjimuose buvo Champolliono atradimas, jog Rozetės akmenyje įrėžti simboliai yra ne tik semantiniai, bet ir *fonetiniai*[43]. Objektų prakalbinimas buvo tarsi žodžių prakalbinimas, suteikimas jiems nuo aplinkybių priklausomos vertės ir tiksliai apibrėžtos

[41] Žr., pvz., *De l'origine du langage*, p. 102, ir *Histoire générale*, p. 180.

[42] Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. Visa citata skamba taip: „Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter." [„O dėl manęs, tai vienintelis mokslo rezultatas, kurį žinau, yra mįslės išsprendimas, galutinis daiktų žodžio sakymas žmogui, jo išaiškinimas jam pačiam, suteikimas jam vienintelio teisėto autoriteto, kuris yra žmogaus prigimties visuma, to simbolio, kurį jam gatavą duodavo religijos ir kurio jis daugiau nebegali priimti, vardu."]

[43] Žr. Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris: S. E. V. P. E. N., 1965), p. 130.

vietos taisyklėmis pagrįstoje reguliarioje tvarkoje. Šiuo požiūriu žodis *kūrimas*, kaip jį vartojo Renanas, signifikavo artikuliaciją, kuri kokį nors, tarkim, *semitišką* objektą leisdavo regėti kaip rūšių kūrinį. Antra, kūrimas taip pat signifikavo aplinką (semitų studijų atveju – Oriento istoriją, kultūrą, rasę ir dvasią), kurią mokslininkas iškelia aikštėn ir nušviečia. Pagaliau kūrimas buvo pastangos suformuluoti klasifikacijos sistemą, kuri leistų tiriamąjį objektą palyginti su kitais panašiais objektais; kalbėdamas apie „palyginimą" Renanas turėjo galvoje kompleksinį paradigminių santykių, egzistuojančių tarp semitų ir indoeuropiečių kalbų, tinklą.

Aptardamas Renano pasiekimus aš daugiausia dėmesio kreipiau į palyginti pamirštas jo semitų kalbų studijas ne šiaip sau, tačiau dėl kelių svarbių priežasčių. Semitų kalbos buvo mokslinė sritis, į kurią Renanas pasuko netrukus po to, kai prarado krikščioniškąjį tikėjimą; jau minėjau, kodėl jis nutarė, kad semitų kalbų studijos gali pakeisti jam tikėjimą ir suteikti galimybę kritiškai jį vertinti ateityje. Semitų kalbų studija buvo Renano pirmasis ištisai orientalinei temai skirtas mokslinis darbas (šį veikalą jis užbaigė 1847 m., o pirmą kartą išspausdino 1855-aisiais) – tai buvo jo vėlesnių didesnių veikalų apie krikščionybės kilmę ir žydų istoriją dalis ir jų propedeutika. Renanas savo darbą apie semitų kalbas buvo sumanęs kaip užmojį įvykdyti perversmą filologijos moksle, ir nors vargu ar jam tai pavyko, – įdomu, kad kalbotyros ir orientalizmo istorijai skirtuose standartiniuose ar dabartiniuose veikaluose Renanas paprastai paminimas vos probėgšmais[44], – vėlesniais metais jis remdavosi šiuo darbu siekdamas

[44] Renanas tik prabėgomis paminėtas Schwabo veikale *La Renaissance orientale*, visiškai nepaminėtas Foucault *Daiktų tvarkoje* ir kiek menkinamai – Holgerio Pedersono veikale *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trans. John Webster Spargo (1931, reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Maxas Mülleris (*Lectures on the Science of Language* (1861–1864; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875)) ir Gustave'as Dugat (*Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siècle*, 2 t. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868–1870)) apskritai neužsimena apie Renaną. Jamesas Darmesteteris, savo veikalą *Essais Orientaux* (Paris: A. Lévy, 1883), kurio pirmoji esė „L'orientalisme en France" skirta istorijai, dedikavęs Renanui, jo indėlio taip ir neaptarė. Pustuzinį trumpų pastabų apie Renano kūrybą galima rasti enciklopediniame (ir labai vertingame) pusiau protokoliniame veikale: Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 t. (Paris: Reinwald, 1879–1880).

suteikti retrospektyvinio autoritetingumo savo teiginiams (kone be išimties blogiems) religijos, rasės ar nacionalizmo klausimais[45]. Nesvarbu, ar Renanas imdavo samprotauti apie žydus, ar, pavyzdžiui, apie musulmonus, jis niekad nesivaržė pateikti itin užgaulių (ir nepagrįstų, išskyrus nebent jo paties mokslo požiūriu) pastabų, smerkiančių semitus. Be to, Renanas manė, kad semitų kalbų studijos yra indėlis tiek į indoeuropiečių kalbotyrą, tiek į orientalizmo diferenciaciją. Pirmajai semitų kalbos buvo degradavusi forma, degradavusi tiek moraline, tiek biologine prasme, o antrajam jos buvo stabili – ar būtent – kultūrinio dekadanso forma. Galiausiai semitų kalbos buvo pirmasis Renano kūrinys, fikcija, kurią jis išrado filologinėje laboratorijoje tam, kad galėtų patenkinti savo norą įvykdyti misiją, kuri užtikrintų jam deramą vietą visuomenėje. Nieku būdu neturėtume pamiršti ir to, jog Renano ego semitų kalbos buvo simbolis, kad Europa (o kartu ir jis) viešpatauja Oriente ir jo gyvenamojoje epochoje.

Todėl kaip orientalinių studijų dalis semitų kalbos nebuvo nei visiškai natūralus objektas – toks, pavyzdžiui, kaip beždžionių rūšys, – nei visiškai nenatūralus ar dieviškas objektas, kaip buvo manoma anksčiau. Veikiau semitų kalbos užėmė tarpinę padėtį – jų keistumas (reguliarumą apibrėžė indoeuropiečiai) buvo įteisintas kaip inversinis ryšys su normaliomis kalbomis, o jos pačios buvo laikomos ekscentrišku, kvazimonstrišku fenomenu iš dalies todėl, kad jų demonstravimo ir analizės vieta buvo bibliotekos, laboratorijos ir muziejai. Rašydamas savo traktatą Renanas siekė, kad jo tonas ir dėstymo metodas būtų kuo labiau paremti tokiu knyginiu išsilavinimu ir gamtos mokslų stebėjimu, koks buvo būdingas Cuvier ir *père et fils** Geoffroy Saint-Hilaire'ams. Tai buvo reikšmingas stilistinis pasiekimas,

[45] Rasės ir rasizmo problemas gvildenančiuose veikaluose Renano pažiūroms teikiama tam tikra reikšmė. Jo pasaulėžiūra aptariama tokiuose veikaluose: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 t. (Paris: Plon, 1903–1908); Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^{e} siècle et son expansion au XIX^{e} siècle* (Bruxelles: Hayez, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933). Be to, dar paminėtinas pastarojo autoriaus darbas: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933). Nors Renano laikotarpis šiame veikale nenagrinėjamas, jis reikšmingai papildo minėtąjį *Rasse und Staat*. Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).

* Tėvas ir sūnus (*pranc.*).

nes jis leido Renanui nuosekliai kliautis ne tiek pirmapradiškumu ar dieviškuoju *fiat**, kiek *biblioteka* kaip konceptualiniais kalbos suvokimo rėmais ir sykiu *muziejumi*, kuris yra kaip tik ta vieta, kur siunčiami laboratorinių stebėjimų rezultatai ir kur juos galima demonstruoti, studijuoti ir panaudoti mokymui[46]. Kad ir kokius įprastinius žmogaus gyvenimo dalykus – kalbą, istoriją, kultūrą, dvasią, vaizduotę – imtųsi svarstyti, Renanas juos traktuoja kaip transformuotus į kažką kita, kaip itin nukrypusius nuo normos, kadangi jie yra semitiški ar orientaliniai, kadangi jie galiausiai taps laboratorinių tyrimų objektais. Tad semitai yra fanatiški monoteistai, kurie nesukūrė jokios mitologijos, jokio meno, neišplėtojo nei prekybos, nei civilizacijos; jų sąmonė buvo siaura ir nelanksti, ir apskritai jie reprezentavo „une combinaison inférieure de la nature humaine"[47]**. Renanas nori, jog skaitytojas suprastų, kad jis kalba apie prototipą, o ne apie realiai gyvenantį realaus semito tipą (nors šią nuostatą jis irgi ne kartą pažeidė savo raštuose aptardamas nūdienius žydus ir musulmonus anaiptol ne su mokslininkui deramu nešališkumu)[48]. Taigi, viena vertus, mes susiduriame su žmogaus transformavimu į pavyzdį, o antra vertus – su lyginamuoju vertinimu, kurį atlikus pavyzdys lieka pavyzdžiu ir filologinio, mokslinio tyrimo objektu.

Daugelyje *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* vietų samprotaujama apie kalbotyros ir anatomijos sąsajas ir – Renanui tai vienodai svarbu – gilinamasi į tai, kaip šias sąsajas būtų galima panaudoti tiriant žmonijos istoriją (*les sciences historiques*). Pirmiausia mums reikėtų aptarti numanomas sąsajas. Nemanau, jog būtų neteisinga ar perdėta sakyti, kad tipinis orientalisto Renano *Histoire générale* puslapis

[46] Veikale *La Renaissance orientale* Schwabas paskyrė kelis puikius puslapius muziejui, biologijos ir kalbotyros paralelizmui, taip pat Cuvier, Balzacui ir kitiems (žr. p. 323, passim). Apie biblioteką ir jos reikšmę XIX a. vidurio kultūrai žr. įvadinę Foucault esė „La Bibliothèque fantastique" kn.: Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), p. 7–33. Esu dėkingas profesoriui Eugenio Donato, kad jis atkreipė mano dėmesį į tai; žr.: E. Donato, „A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction", *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885–910.

[47] Renan, *Histoire générale*, p. 145–146.

[48] Žr.: *L'Avenir de la science*, p. 508, passim.

* Tebūnie (*lot.*).

** „Žemesnį žmogaus prigimties derinį" (*pranc.*).

yra tipografiškai ir struktūriškai sukonstruotas turint galvoje lyginamosios filosofinės anatomijos puslapį, parašytą Cuvier ar Geoffroy Saint-Hilaire'o stiliumi. Tiek kalbininkas, tiek anatomas kalba apie dalykus, kurių negalima tiesiogiai rasti ar stebėti gamtoje; tiek skeletas ar detalus raumens grafinis atvaizdas, tiek paradigmos, kurias kalbininkas grindžia grynai hipotetine semitų ar indoeuropiečių prokalbe, yra panašūs laboratorijos ir bibliotekos produktai. Kalbotyros ar anatomijos tekstas su gamta (ar realybe) yra susijęs tokiu pat bendru ryšiu kaip muziejaus stendas, kuriame demonstruojamas žinduolio ar organo pavyzdys. Tai, kas patenka į puslapį ar į muziejaus vitriną, yra apgenėtas perdėjimas, tarsi dauguma Silvestre'o de Sacy orientalistikos ištraukų, kuriomis siekiama eksponuoti ryšį tarp mokslo (ar mokslininko) ir objekto, o ne tarp objekto ir gamtos. Perskaitykite pirmą pasitaikiusį Renano puslapį apie arabų, hebrajų, aramėjų kalbas ar semitų kalbų prokalbę ir įsitikinsite, kad jis dvelkia galia, kurią turintis autoritetingas filologas orientalistas panorėjęs išsikviečia iš bibliotekos žmogaus kalbos pavyzdžius ir tuomet imasi rikiuoti juos, apsuptus malonios europietiškos prozos, nurodydamas tiek kalbos, tiek žmonių, tiek civilizacijos ydas, dorybes, barbarizmus ir trūkumus. Ekspozicijai beveik visuomet siekiama suteikti dabartiškumo nuotaiką ir įtampą, tad susidaro įspūdis, jog čia vyksta pedagoginė demonstracija, kurios metu mokslininkas filosofas stovi priešais mus ant auditorijos-laboratorijos pakylos ir kuria, apriboja bei vertina svarstomą medžiagą.

Kad Renanui rūpėjo sukurti įspūdį, jog demonstravimas iš tiesų vyksta, ypač parodo jo atvira pastaba, kad anatomija skirsto objektus į klases remdamasi stabiliais ir regimais požymiais, o kalbotyra – ne[49]. Todėl filologas turi aptariamą kalbinį faktą kaip nors susieti su tam tikru istoriniu periodu: tai suteikia klasifikacijos galimybę. Tačiau, kaip Renanas dažnai sakydavo, kalbinis laikiškumas ir istorija yra pilna spragų, milžiniškų tolydumo pertrūkių ir hipotetinių laikotarpių. Todėl kalbiniai įvykiai rutuliojasi nelinijinėje ir iš esmės trūkioje laiko dimensijoje, kurią ypatingu būdu kontroliuoja kalbininkas. Tas būdas, kaip Renanas visu traktatu apie orientalinių kalbų semitiškąją šaką stengiasi kuo įtikinamiau parodyti, yra lyginamasis metodas: indoeuropiečių kalbos imamos kaip gyva, *organinė*

[49] Renan, *Histoire générale*, p. 214.

norma, o semitiškos orientalinės kalbos yra traktuojamos kaip palyginti *neorganinės*[50]. Laikas yra transformuojamas į lyginamosios klasifikacijos, kuri remiasi griežta binarine organinių ir neorganinių kalbų opozicija, erdvę. Tad, viena vertus, vyksta organinis, biologiškai generatyvinis procesas, kurį reprezentuoja indoeuropiečių kalbos, o antra vertus – neorganinis, iš esmės neregeneratyvinis procesas, kurio rezultatas yra sustabarėjusios semitų kalbos; svarbiausia, Renanas visiškai aiškiai nurodo, kad prie tokio įsakmaus vertinimo filologas orientalistas priėjo savo laboratorijoje, nes gilintis į tokio pobūdžio distinkcijas, kokias jis gvildena, gali tik išsilavinęs profesionalas. „Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, toute en reconnaissant qu'elles n'échappent pas plus que les autres oeuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives" („Todėl mes atsisakome suteikti semitų kalboms galimybę regeneruotis, nors ir pripažįstame, kad joms, kaip ir visiems žmogaus sąmonės produktams, nepavyks išvengti būtinybės keistis ir palaipsniui modifikuotis")[51].

Tačiau postuluodamas net šią radikalią priešpriešą Renanas turėjo galvoje dar vieną idėją, kurią per kelis puslapius visai atvirai išdėstė skaitytojams 5-osios knygos 1-ajame skyriuje. Šią idėją jis aptarė pristatydamas Saint-Hilaire'o nuomonę apie „tipų degradaciją"[52]. Nors Renanas nepatikslino, kurį Saint-Hilaire'ą jis turi omenyje, aišku, kad kalbama apie juos. Tiek Étienne'as, tiek jo sūnus Isidore'as buvo mąstytojai, kurių biologinės spekuliacijos nepaprastai išpopuliarėjo ir turėjo didžiulę įtaką, ypač XIX a. pirmosios pusės Prancūzijos intelektualams literatams. Étienne'as, primename, dalyvavo Napoleono ekspedicijoje, o Balzacas savo epopėjos *La Comédie humaine* įžangoje jam paskyrė reikšmingą skyrių; daug duomenų taip pat rodo, kad Flaubert'as skaitė tiek tėvą, tiek sūnų ir pasinaudojo jų idėjomis savo darbe[53]. Étienne'as ir Isidore'as buvo ne tik „romantinės" biologijos tradicijos, kuriai priklausė

[50] *Ibid.*, p. 527. Suformuluoti šią idėją pastūmėjo Friedrichas Schlegelis, daręs skirtumą tarp organinių ir agliutinacinių kalbų, kurių vienas iš tipų yra semitų kalbos. Humboldtas pripažino šį skirstymą, kaip ir dauguma orientalistų nuo Renano laikų.

[51] *Ibid.*, p. 531–532.

[52] *Ibid.*, p. 515, passim.

[53] Žr. Jean Seznec, *Nouvelles Études sur „La Tentation de Saint Antoine"* (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.

Goethe ir Cuvier, įpėdiniai, smarkiai įnikę į rūšių analogijas, homologijas ir organinę rūšių *ur*-formą*, bet ir išsigimimų filosofijos ir anatomijos – teratologijos, kaip ją vadino Isidore'as, – atgrasiausius fiziologinius nukrypimus laikiusios vidinio rūšies degradavimo rezultatu, specialistai[54]. Negaliu čia gilintis į teratologijos vingrybes (ir į makabrišką žavesį), tad tik pasakysiu, jog tiek Étienne'as, tiek Isidore'as naudojosi kalbinių paradigmų teorine galia, kad paaiškintų vidinius biologinės sistemos nukrypimus. Étienne'o nuomonė, kad išsigimėlis – tai *anomalija*, savo prasme yra artima minčiai, kad kalboje žodžiai vienas su kitu siejasi tiek analogiškai, tiek anomališkai: tai toli gražu ne nauja kalbotyros idėja, ją kėlė jau Varonas savo traktate *De Lingua Latina*. Jokia anomalija negali būti laikoma tiesiog neturinčia pagrindo išimtimi; veikiau anomalijos patvirtina egzistuojant reguliarią struktūrą, kuri sieja visus tos pačios klasės elementus. Toks požiūris anatomijoje yra gana drąsus. Savo veikalo *Philosophie anatomique* įvade „Préliminaire" Étienne'as sako:

„Išties mūsų epochos pobūdis yra toks, kad dabar nebeįmanoma griežtai apsiriboti paprastos monografijos rėmais. Jeigu imsiesi tirti izoliuotą objektą, tai niekur toliau jo paties nenueisi; vadinasi, niekad nepasieksi tobulo žinojimo. Tačiau pamėginkite įsivaizduoti jį tarp kitų objektų, kurie vienas su kitu yra įvairiopai susiję ir įvairiopai vienas nuo kito atskirti, ir pamatysite, kad jūsų tiriamas objektas egzistuoja platesniame santykių lauke. Pirmiausia jūs geriau jį pažinsite, net jo specifiškumą; tačiau dar svarbiau tai, kad, analizuodami jį pačiame jo veiklos sferos centre, jūs taip pat išsiaiškinsite, kaip jo bruožus lemia reagavimas į aplinką."[55]

[54] Žr. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines* (Paris: išleido autorius, 1822). Pilnas Isidore'o Geoffroy Saint-Hilaire'o veikalo pavadinimas yra: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 t. (Paris: J.-B. Baillière, 1832–1836). Vertingų minčių apie Goethe's biologines idėjas pateikiama kn.: Erich Heller, *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959), p. 3–34. Taip pat žr.: Jacob, *The Logic of Life*, ir Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, p. 174–184, kur įdomiai samprotaujama apie Saint-Hilaire'ų vaidmenį plėtojant gyvybės raidos mokslus.

[55] É. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, p. xxii–xxiii.

* Pirmapradė forma (*vok.*).

Saint-Hilaire'as teigia ne tik tai, kad specifinis šiuolaikinių tyrimų (tai jis rašo 1822 m.) bruožas yra lyginamasis fenomenų analizavimas; jis taip pat konstatuoja, jog nėra tokio fenomeno, kad ir koks nukrypęs nuo normos ar išskirtinis jis būtų, kurio mokslininkas negalėtų paaiškinti remdamasis kitais fenomenais. Taip pat reikia atkreipti dėmesį į centriškumo metaforą (*le centre de sa sphère d'activité**), vėliau pavartotą Renano veikale *L'Avenir de la science* nusakant kiekvieno objekto – įskaitant ir patį filologą – padėtį gamtoje, kai ją objektui moksliškai *priskiria* jį tiriantis mokslininkas. Po to tarp objekto ir mokslininko užsimezga simpatinis tarpusavio ryšys. Savaime suprantama, tai gali įvykti tik laboratorijoje ir niekur kitur. Šių samprotavimų esmė ta, kad mokslininkas disponuoja tam tikrais svertais, dėl kurių netgi visiškai neįprastą reiškinį gali natūraliai matyti ir moksliškai pažinti – šiuo atveju neatsižvelgdamas į supernatūralią tikrovę, bet pasikliaudamas tik supančia aplinka, kurią sukuria mokslininkas. Dėl to pati gamta gali būti suvokiama kaip tolydi, darniai rišli ir esmingai inteligibili.

Taigi Renanui semitų kalbos yra sustojusios raidos fenomenas, palyginti su brandžiomis indoeuropiečių grupės kalbomis ir kultūromis ar net su kitomis semitiškomis Oriento kalbomis[56]. Paradoksalu tai, kad Renanas net skatindamas žvelgti į kalbas kaip į reiškinius, tam tikru būdu atitinkančius „êtres vivants de la nature"**, nuolat mėgina įrodyti, jog jo orientalinės kalbos, jo semitų kalbos yra neorganinės, sustojusios, sustabarėjusios ir nepajėgiančios regeneruotis; kitaip sakant, jis mėgina įrodyti, kad semitų kalbos nėra gyvos kalbos, o todėl ir patys semitai nėra gyvi žmonės. Maža to, indoeuropiečių kalba ir kultūra yra gyva ir organinė ne pati savaime, bet tik *dėl to*, kad egzistuoja laboratorija. Šis paradoksas toli gražu nėra kokia marginalinė Renano mokslinio darbo detalė; mano nuomone, jis sudaro pačią viso jo darbo, jo stiliaus, jo archyvinio būvio savo meto kultūroje (į kurią jo indėlis yra labai reikšmingas – tai sutartinai teigė tokie skirtingi žmonės, kaip Matthew Arnoldas, Oscaras Wilde'as, Jamesas Frazeris ir Marcelis Proustas) šerdį. Savo laboratorijoje užsisklendusio mokslininko europiečio pasiekimas ir yra gebėjimas

[56] Renan, *Histoire générale*, p. 156.

* Savosios veiklos srities centras (*pranc.*).

** Gyvos gamtinės būtybės (*pranc.*).

puoselėti viziją, kuri apima ir susieja tiek gyvus ir kvazigyvus dalykus (indoeuropiečių kalbos, Europos kultūra), tiek kvazimonstriškus, paralelinius neorganinius fenomenus (semitų kalbos, orientalinė kultūra). Jis *konstruoja*, ir pats šis konstravimo veiksmas yra tiek įsakmios galios besipriešinantiems fenomenams ženklas, tiek vyraujančios kultūros ir jos „natūralizacijos" patvirtinimas. Iš tikrųjų neperdėtume teigdami, kad Renano filologinė laboratorija yra tikroji jo europietiškojo etnocentrizmo veiksmo vieta; tačiau būtina pabrėžti, kad ši filologinė laboratorija neegzistuoja anapus diskurso ar rašymo, kurie ją nuolat produkuoja ir įgalina. Tad netgi ta kultūra, kurią jis vadina organine ir gyva, – Europos kultūra, – irgi yra laboratorijoje filologijos *kuriamas kūrinys*.

Vėliau Renanas atsidėjo išimtinai Europos ir kultūros tyrimams. Pasiekimų čia buvo įvairių ir gerai žinomų. Tačiau, mano nuomone, visą autoritetą jis pelnė stiliumi, kuris susiformavo dar tada, kai jis plėtojo techniką, įgalinančią konstruoti tai, kas neorganiška (ar trūkstama), ir suteikti tam gyvybės regimybę. Labiausiai jį išgarsino, savaime suprantama, *Vie de Jésus*, darbas, kuriuo jis pradėjo savo monumentalias krikščionybės ir žydų tautos istorijas. Tačiau turėtume suvokti, kad *Vie de Jésus* buvo tokio paties tipo pasiekimas kaip ir *Histoire générale* – konstrukcija, pagrįsta istoriko gebėjimu meistriškai sukurpti mirusią (mirusią dvejopa renaniška mirusio tikėjimo ir prarasto, vadinasi, mirusio istorinio laikotarpio prasme) Oriento biografiją, – paradoksas čia savaime krinta į akis, – *tarsi* ji būtų iš paties gyvenimo paimtas tikroviškas naratyvas. Viskas, ką Renanas pasakydavo, pirmą turėdavo būti išgvildenta filologinėje laboratorijoje ir tik po to būdavo įaudžiama į spausdintą tekstą kaip gyvybę teikianti šiuolaikinė kultūros signatūra, kuri iš modernybės gaudavo tiek visą savo mokslinę galią, tiek galimybę nekritiškai įtvirtinti savo autoritetą. Šitokio pobūdžio kultūrai tokios genealogijos kaip dinastija, tradicija, religija, etninės bendruomenės tebuvo elementarios teorijos, skirtos instruktuoti pasaulį, funkcijos. Renanas, kuris šią frazę pasiskolino iš Cuvier, buvo pakankamai apdairus ir moksliniam įrodinėjimui skyrė aukštesnę vietą nei patyrimui; laikiškumas buvo nutremtas į moksliškai bevertę įprastinio patyrimo sritį, o specialiam kultūros periodiškumui ir kultūrinam komparatyvizmui (kuris skatino etnocentrizmą, rasines teorijas ir ekonominį engimą) buvo suteiktos kur kas pranašesnės galios negu moralinei vizijai.

Renano stilius, orientalisto ir literato veikla, prasmės, kurią jis perteikia, aplinkybės, jo itin glaudūs ryšiai su savo meto Europos moksline ir bendrąja kultūra (liberalia, arogantiška, antihumaniška, išskyrus labai sąlygišką aspektą) – visa drauge yra tai, ką pavadinčiau *celibatu* ir moksliškumu. Kūrimas jam apsiriboja *l'avenir**, kurią savo žymiajame manifeste jis sieja su mokslu, karalyste. Nors kaip kultūros istorikas Renanas priklauso tokių autorių kaip Turgot, Condorcet, Guizot, Cousinas, Jouffroy ir Ballanche'as mokyklai, o kaip humanitaras yra Silvestre'o de Sacy, Caussino de Percevalio, Ozanamo, Faurielio ir Burnoufo mokyklos atstovas, jo istorijos ir mokslo pasaulis yra ypač nuniokotas, nepaprastai maskuliniškas; tai išties ne tėvų, motinų ir vaikų pasaulis, bet tokių vyrų kaip jo Jėzus, jo Markas Aurelijus, jo Kalibanas, jo saulės dievas (pastarasis aprašytas *Dialogues philosophiques* skyriuje „Rêves")[57]. Jis ypač brangino mokslo ir orientalistinės filologijos galią, siekė įgyti jos įžvalgų ir technikų, naudojosi ja, kad įsikištų, dažnai gana veiksmingai, į savo epochos gyvenimą. Ir vis dėlto jo širdžiai mieliausias buvo žiūrovo vaidmuo.

Renano nuomone, filologas *bonheur*** turi vertinti labiau negu *jouissance****: toks pasirinkimas reiškia, jog pakylėta, nors ir sterili, laimė yra laikoma didesne vertybe už seksualinį malonumą. Idealiai šnekant, *bonheur* sričiai priklauso žodžiai, lygiai kaip priklauso ir jų tyrimas. Mano žiniomis, visuose Renano visuomeniniuose raštuose vos keliose vietose moterims yra priskiriamas teigiamas ir instrumentinis vaidmuo. Vienoje iš šių vietų Renanas dėsto nuomonę, kad svetimtautės (auklės, tarnaitės) turėjo lavinti užkariautojų normanų vaikus, todėl tai suteikia mums galimybę paaiškinti kalboje vykusius pokyčius. Dėmesį patraukia tai, kad iš funkcijų pabrėžiamas ne tiek produktyvumas ir diseminacija, kiek vidinis kitimas, ir būtent subsidiarus. „Žmogus, – sako jis tos pačios esė pabaigoje, – nepriklauso nei savo kalbai, nei savo rasei; jis pirmiausia priklauso pats sau, nes

[57] Renan, *Oeuvres complètes*, 1: 621–622, passim. Žr. H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), p. 66, passim, – čia subtiliai aprašomas Renano namų gyvenimas; nors ir nesinori brėžti paralelės tarp Renano biografijos ir to, ką vadinu jo „maskulinišku" pasauliu, Wardmano aprašymai yra pakankamai įtaigūs – bent jau man.

* Ateitis (*pranc.*).

** Laimė (*pranc.*).

*** Malonumas (*pranc.*).

jis pirmiausia yra laisva ir morali būtybė."[58] Žmogus buvo laisvas ir moralus, tačiau jį pavergė rasė, istorija ir mokslas, kaip juos supranta Renanas, sąlygos, kurias žmogui primetė mokslininkas.

Orientalinių kalbų studijos atvėrė Renanui šių sąlygų esmę, o filologija konkrečiai parodė, kad žmogaus pažinimas – perfrazuojant Ernstą Cassirerį – pasižymi poetinio perkeitimo galia[59] tik tada, kai jį iš anksto atskiri nuo neapdorotos realybės (kaip Silvestre'as de Sacy būtinai atskirdavo arabų fragmentus nuo jų realybės), o paskui įvelki į doksologinius tramdomuosius marškinius. Žodžių studijavimas, kuriuo kadaise užsiėmė Vico, Herderis, Rousseau, Michelet ir Quinet, virtęs *filologija* prarado savo intrigą ir draminę pateikimo kokybę, kaip tai kartą pavadino Schellingas. Vietoj to filologija tapo epistemologiniu kompleksu; pasikliauti vien *Sprachgefühl** nebebuvo galima, nes patys žodžiai labiau ėmė sietis nebe su jausmais ar kūnu (kaip atrodė Vico), bet su neregima, bevaizde ir abstrakčia karalyste, kurioje viešpatauja tokios šiltadaržio formuluotės, kaip rasė, dvasia, kultūra ir tauta. Šioje karalystėje, kuri buvo diskursyviai sukonstruota ir pavadinta Orientu, galėjo būti formuluojami tam tikro pobūdžio teiginiai – visi kaip vienas pasižymintys tuo pačiu įsakmiu visuotinumu ir kultūriniu galiojimu. Mat Renanas visas pastangas sutelkė tam, kad paneigtų orientalinės kultūros teisę būti generuojamai kitaip, kaip tik dirbtiniu būdu filologinėje laboratorijoje. Žmogus nebuvo kultūros vaikas; šiai dinastinei sampratai filologija perdėm sėkmingai pasipriešino. Filologija jį mokė, kad kultūra yra konstruktas, *artikuliacija* (ta prasme, kuria šį žodį Dickensas pavartojo nusakyti pono Vinuso profesijai romane *Mūsų visų draugas (Our Mutual Friend)*), netgi kūrinys, tačiau nieku būdu ne kas nors daugiau nei kvaziorganinė struktūra.

Ypač įdomu tai, kad Renanas kuo puikiausiai suvokė esąs savo meto ir savo etnocentrinės kultūros žmogus. Atsakydamas į kalbą, kurią 1885 m. pasakė Ferdinand'as de Lessepsas, Renanas pareiškė, kad „didžiai apgailėtina

[58] Renan, „Des services rendus au sciences historiques par la philologie", in *Oeuvres complètes*, 8: 1228, 1232.

[59] Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.

* Kalbos jausmas (*vok.*).

būti išmintingesniam už savo tautą. ... Negalima jausti pagiežos savo tėvynei. Geriau klysti drauge su tauta negu būti teisiam drauge su tais, kurie jai rėžia karčią teisybę."[60] Toks apdairus pareiškimas yra pernelyg tobulas, kad būtų teisingas. Juk argi senasis Renanas nesako, kad geriausia puoselėti lygiaverčius santykius su savo kultūra, jos morale ir etosu savo gyvenamuoju metu, o ne dinastinius ryšius, kurie tave padaro arba savo meto vaiku, arba jo tėvu? Čia grįžtame prie laboratorijos, nes būtent joje, kaip manė Renanas, sūniškai ir galiausiai socialinei atsakomybei liovusis galioti, esi atsakingas tik kaip mokslininkas ir orientalistas. Jo laboratorija buvo pakyla, nuo kurios orientalistas galėjo kreiptis į pasaulį; ji buvo jo teiginių tarpininkė, suteikdavo jiems svarumą ir bendrą tikslumą, užtikrindavo tolydumą. Tad filologinė laboratorija, kaip ją suprato Renanas, ne tik performulavo jo epochą ir jo kultūrą, naujoviškai ją datavo ir performavo; ji suteikė jo tiriamai orientalinei medžiagai mokslinį rišlumą, be to, ji padarė jį (ir šia tradicija sekusius vėlesnius orientalistus) Okcidento *kultūrine* figūra. Galėtume nusistebėti, ar ši naujoji autonomija kultūros srityje ir buvo ta laisvė, kurią Renanas tikėjosi užsitikrinti atsidėdamas filologiniam orientalizmui, ar, jeigu omenyje turime kritišką orientalizmo istoriką, ji sukūrė kompleksišką orientalizmo ir jo menamos žmogiškosios medžiagos sąsają, kuri galų gale yra pagrįsta galia, o anaiptol ne nešališku objektyvumu.

[60] Renan, „Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)", in *Oeuvres complètes*, 1: 817. Tačiau kaip svarbu būti tikrai šiuolaikiškam, remdamasis Renano pavyzdžiu ypač taikliai atskleidžia Sainte-Beuve'as savo 1862 m. birželio mėn. straipsnyje. Be to, žr.: Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959) ir *Secular Religions in France*. Taip pat žr.: Richard M. Chadbourne, „Renan and Sainte-Beuve", *Romanic Review* 44, no. 2 (April 1953): 126–135.

III

Viešėjimas Oriente ir mokslingumas: leksikografijos ir vaizduotės reikalavimai

Renano požiūris į Oriento semitus, savaime suprantama, siejasi ne tiek su paplitusiais prietarais ir įprastiniu antisemitizmu, kiek su moksline orientaline filologija. Skaitydami Renaną ir Silvestre'ą de Sacy galime be vargo pamatyti, kaip kultūriniai apibendrinimai pasidengia mokslinių teiginių šarvais ir panyra į korektyvinių studijų atmosferą. Kaip ir daugelis akademinių specialybių ankstyvaisiais savo raidos etapais, modernusis orientalizmas savo sritį, kurią jis apibrėžė, laikė tvirtai suėmęs į savo gniaužtus ir visokeriopai stengėsi išlaikyti. Taip išsiplėtojo mokslinis žodynas, o jo funkcijos ir stilius įspraudė Orientą į *lyginamuosius* rėmus, bemaž tokius pat, kokiais naudojosi ir manipuliavo Renanas. Toks komparatyvizmas retai būna aprašomasis; dažniausiai jis yra tiek vertinamasis, tiek aiškinamasis. Štai tipiškas Renano lyginimas:

> „Krinta į akis, kad dėl savo paprastumo semitų rasė visais atžvilgiais mums atrodo esanti netobula. Ši rasė, drįsiu tarti, palyginti su indoeuropiečių šeima, yra it pieštuku pieštas eskizas, palyginti su paveikslu; jai trūksta tos įvairovės, to masto, to gyvenimo turtingumo, be kurių neįmanomas tobulumas. Kaip tie individai, kurie pasižymi tokiu menku vaisingumu, jog po laimingos vaikystės teįstengia pasiekti tik patį vidutiniškiausią vyriškumą, semitų tautos išgyveno didžiausią suklestėjimą pirmajame savo amžiaus tarpsnyje ir tikros brandos taip niekad ir nepajėgė pasiekti."[61]

Indoeuropiečiai yra kriterijus tiek šiuo, tiek kitu atveju, kai Renanas teigia, jog semitų orientalinis jautrumas niekad nepriartėjo prie tų aukštumų, kurias pasiekė indogermaniškosios rasės.

Neįmanoma visiškai tikrai pasakyti, ar ši lyginamoji nuostata iš esmės yra mokslinė būtinybė, ar užmaskuotas etnocentrinis rasinis prietaras. Neabejodami galėtume pasakyti tik tai, kad abu aspektai reiškiasi išvien

[61] Renan, *Oeuvres complètes*, 8: 156.

ir paremia vienas kitą. Renanas ir Silvestre'as de Sacy baudėsi redukuoti Orientą į tam tikrą žmogišką banalybę, kurios išryškėjusius bruožus būtų lengva nagrinėti ir kuri būtų atplėšta nuo savo keblaus žmogiškumo. Renano pastangoms legitimumą suteikė filologija, kurios ideologinės nuostatos skatina redukuoti kalbą į jos šaknis; paskui filologas pamato, kad šias lingvistines šaknis įmanoma susieti, kaip darė Renanas ir kiti, su rasės, dvasios, būdo ir temperamento šaknimis. Renanas, pavyzdžiui, pripažino, kad jį ir Gobineau sieja bendra filologinė ir orientalistinė perspektyva[62], o į vėlesnes *Histoire générale* laidas įtraukė ir kai ką iš Gobineau darbų. Taip komparatyvizmas nagrinėjant Orientą ir rytiečius tapo akivaizdžiu Okcidento ir Oriento ontologinės nelygybės sinonimu.

Pagrindinius šios nelygybės bruožus verta reziumuoti keliais žodžiais. Jau minėjau, kad Schlegelis buvo entuziastingai susižavėjęs Indija, o paskui ūmai ėmė dygėtis ja ir, savaime suprantama, islamu. Daugelis ankstyvųjų orientalistų mėgėjų karjerą pradėjo sveikindami Orientą kaip išganingą savo europietiško proto ir dvasios įpročių *dérangement**. Orientas buvo pervertintas dėl jo panteizmo, dvasingumo, stabilumo, ilgaamžiškumo, primityvumo ir taip toliau. Schellingas, pavyzdžiui, manė, kad orientalinis politeizmas yra parengiamasis kelias, vedantis į judėjų ir krikščionių monoteizmą: Brahma buvo Abraomo provaizdis. Tačiau kone visada be išimties po tokio pervertinimo kildavo priešinga reakcija: Orientas staiga pasirodydavo esąs apgailėtinai nehumaniškas, nedemokratiškas, atsilikęs, barbariškas ir taip toliau. Švytuoklės judesys į vieną pusę sukeldavo priešingą atgalinį judesį: Orientas būdavo nuvertinamas. Orientalizmas kaip profesija ir susiformavo iš šių priešybių, iš kompensacijų ir korektyvų, kurių pagrindas buvo nelygybė, idėjos, subrandintos panašių kultūros kaip visumos idėjų ir pačios jas brandinančios. Galima atsekti, kad net pats restrikcijos ir restruktūravimo projektas, siejamas su orientalizmu, tiesiogiai kyla iš nelygybės, dėl kurios santykinis Oriento skurdas (ar turtas) meldė tokio pobūdžio akademinio, mokslinio traktavimo, koks būdingas tokioms disciplinoms kaip filologija, biologija, istorija, antropologija, filosofija ar ekonomika.

[62] 1856 m. birželio 26 d. laiškas Gobineau (*Oeuvres complètes*, 10: 203–204). Gobineau idėjos išdėstytos jo *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855).

* Permaina (*pranc.*).

Tad pati orientalisto profesija puoselėjo šią nelygybę ir jos sukeltus ypatingus paradoksus. Dažniausiai orientalistas suvokė, kad ši profesija – tai būdas atsižvelgti į tai, ko iš jo reikalauja Orientas; tačiau dažniausiai orientalistinis išsilavinimas, jei galima taip pasakyti, kartu atverdavo jam akis, ir orientalistui tekdavo pasitenkinti nuvainikavimo projektu, ne ką tepaliekančiu iš tos didybės, kuria kitados, regis, spinduliavo Orientas. Kaip dar būtų galima paaiškinti, kodėl milžiniškų pastangų pareikalavę veikalai, kuriuos parašė, pavyzdžiui, Williamas Muiras (1819–1905) ar Reinhartas Dozy (1820–1883), yra kupini tokios įspūdingos antipatijos Orientui, islamui ir arabams? Būdinga, kad Renanas buvo vienas iš Dozy'o šalininkų, o Dozy'o keturių tomų veikale *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1861) galima rasti daug Renano antisemitinių diatribių, dar labiau paaštrintų 1864 m. pasirodžiusio veikalo, kuriame jis įrodinėja, kad pirmykštis judėjų Dievas buvo ne Jahvė, bet Baalas ir kad šito įrodymą galima rasti ne kur nors kitur, o Mekoje. Muiro veikalai *Mahometo gyvenimas (Life of Mahomet*, 1858–1861) ir *Kalifato iškilimas, nuosmukis ir žlugimas (The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall*, 1891) vis dar yra laikomi patikimais mokslingumo paminklais, tačiau savo požiūrį į tiriamąjį dalyką jis atvirai išsakė pareikšdamas, kad „Muhammado kalavijas ir Koranas yra patys atkakliausi Civilizacijos, Laisvės ir Tiesos priešai, kokius iki šiol žinojo pasaulis"[63]. Daug panašių nuomonių galima rasti ir Alfredo Lyallo, vieno iš autorių, kurį pritariamai cituoja Cromeris, veikaluose.

Net jeigu orientalistas savo medžiagos ir nevertina taip atvirai kaip Dozy ar Muiras, nelygybės principas vis vien daro įtaką. Juk profesionalų jo triūsą sudaro pastangos sudėlioti ar atkurti, taip sakant, Oriento ir rytiečio portretą ar vaizdą; tokie fragmentai, kokius iškapstė Silvestre'as de Sacy, teikia medžiagos, tačiau naratyvo formą, nuoseklumą ir veikėjus konstruoja pats mokslininkas, netvarkingą (ne-okcidentinę) Oriento ne-istoriją apipindamas tvarkingomis chronologijomis, portretais ir sąmokslais. Caussino de Percevalio tritomis veikalas *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet* (1847–1848) yra labai profesionali studija, paremta dokumentais, kurie tapo prieinami

[63] Citata pateikta puikiame Alberto Hourani'o straipsnyje „Islam and the Philosophers of History", p. 222.

šioje srityje kitų orientalistų (iš esmės, suprantama, Silvestre'o de Sacy) pastangomis, arba dokumentais – tokiais kaip Caussinui itin imponavę Ibn Chaldūno tekstai, – sukauptais Europos orientalistinėse bibliotekose. Caussinas teigia, kad tauta arabus padarė Muhammadas, o islamas iš esmės yra anaiptol ne dvasinis, bet politinis įrankis. Gausybė trikdančių detalių verčia Caussiną siekti aiškumo, todėl Muhammado portretas, su tiksliomis fotografinėmis detalėmis kuriamas jo studijos apie islamą pabaigoje (jau aprašius jo mirtį), išėjo perdėm vienmatis[64]. Caussino Muhammadas nėra nei demonas, nei Cagliostro prototipas, tai žmogus, neatsiejamas nuo islamo kaip išimtinai politinio judėjimo istorijos (tinkamiausios jos versijos), žmogus, kurio centrinę vietą pabrėžia nesuskaičiuojamos citatos, iškeliančios jį virš teksto, o tam tikra prasme ir už jo. Caussinas siekė, kad apie Muhammadą neliktų nieko nepasakyta; todėl jo Pranašas palieka šaltą įspūdį, stokoja tiek savo milžiniškos religinės jėgos, tiek kokių nors neišaiškintų galių, kurios baugintų europiečius. Čia esminga tai, kad jeigu kas ir liko iš Muhammado, kaip savo meto ir vietos figūros, tai tik visiškai išblankinta žmogaus miniatiūra.

Neprofesionalus Caussino Muhammado analogas yra Carlyle'io Pranašas, turintis iliustruoti teiginį visiškai neatsižvelgiant į istorines ar kultūrines paties Muhammado laiko ir vietos aplinkybes. Nors Carlyle'is ir cituoja Sacy, jo esė yra veikalas, kurį akivaizdžiai kūrė autorius, siekęs dėstyti tam tikras bendras nuoširdumo, heroizmo ir profetizmo idėjas. Jo nuostata išganinga: Muhammadas nėra nei legenda, nei begėdis gašlūnas, nei komiškas burtininkėlis, pratinęs balandžius lasioti žirnius iš savo ausies. Veikiau tai tikroviškos vizijos žmogus, kupinas pasitikėjimo savimi, nors ir sukūręs knygą, Koraną, kuris yra „nuobodulį varantis padrikas kratinys, šiurkštus ir nenušlifuotas, pilnas nesibaigiančių pasikartojimų, daugiažodis, supainiotas; šiurkščių šiurkščiausias, nenušlifuotas – žodžiu, nepakeliama paikybė"[65]. Pats toli gražu nebūdamas aiškumo ir stiliaus grakštumo

[64] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847–1848; persp., Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332–339.

[65] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841, reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.

pavyzdys, Carlyle'is tai teigia siekdamas apsaugoti Muhammadą nuo bentamiškųjų standartų, kurie būtų nuosprendis tiek Muhammadui, tiek jam pačiam. Tačiau Muhammadas yra didvyris, į Europą perkeltas iš to paties barbariško Oriento, į kurio nevisavertiškumą lordas Macaulay atkreipė dėmesį savo garsiojoje 1835 m. „Minute", konstatavusioje, kad „mūsų čiabuviai valdiniai" turi daugiau ko išmokti iš mūsų negu mes iš jų[66].

Kitaip sakant, tiek Caussinas, tiek Carlyle'is siekia parodyti, kad Orientas neturėtų mums kelti perdėto susirūpinimo, nes jam taip toli iki Europos pasiekimų. Orientalistinis ir neorientalistinis požiūriai čia sutampa, kadangi tiek lyginamajam mokslui, kuriuo orientalizmas tapo po XIX a. pradžioje įvykusios filologinės revoliucijos, tiek viešajai nuomonei, kurią formavo tokių filosofų kaip Carlyle'is Oriento herojai ir Macaulay'ui būdingi stereotipai, buvo akivaizdu, kad Rytai patys savaime yra intelektualiai subordinuoti Vakarams. Kaip studijų ar apmąstymų medžiaga, Orientas įgijo visus vidinio silpnumo požymius. Jis tapo pravartus siekiant iliustruoti keisčiausias įvairių teorijų idėjas. Kardinolui Newmanui, toli gražu ne didžiam orientalistui, orientalinis islamas buvo pagrindas, kuriuo remdamasis jis savo 1853 m. paskaitose pateisino britų įsikišimą į Krymo karą[67], o Cuvier Orientas pravertė rašant veikalą *Le Règne animal* (1816). Įvairiuose Paryžiaus salonuose Orientas tapo parankia pokalbių tema[68]. Nuorodų į rytietiškas idėjas, jų skolinių ir transformacijų mastas yra didžiulis, tačiau įdėmiau pažvelgę į tai, ką pasiekė ankstyvasis orientalizmas, ir į tai, ką eksploatavo neorientalistai Vakaruose, pamatytume, jog iš esmės tai buvo redukuotas Oriento modelis, tinkamas vyraujančiai, dominuojančiai kultūrai ir jos teoriniams (o dar labiau praktiniams) poreikiams.

[66] Apie Macaulay'o indiškąją patirtį žr.: G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344–371. Visą Macaulay'o „Minute" tekstą galima rasti: Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York, Walker & Co., 1971), p. 178–191. Kai kurie Macaulay'o pažiūrų įtakos britų orientalizmui aspektai aptariami kn.: A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).

[67] John Henry Newman, „The Turks in Their Relation to Europe", in *Historical Sketches*, vol. 1 (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920.)

[68] Žr. Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).

Kartais susiduriame su išimtimis arba bent jau su įdomiais šios nelygiateisės Rytų ir Vakarų partnerystės keblumais. Karlas Marxas savo 1853 m. britų viešpatavimo Indijoje tyrinėjimuose išdėstė azijietiškosios ekonominės sistemos sampratą ir kartu išklojo, kokį žmonių niokojimą į šią sistemą įdiegė anglų kolonijinis kišimasis, godumas ir atviras žiaurumas. Kiekviename straipsnyje jis su vis stipresniu įsitikinimu grįždavo prie idėjos, kad Britanija net niokodama Aziją kūrė joje prielaidas tikrai socialinei revoliucijai. Pačiu savo stiliumi Marxas mus skatina imtis keblaus uždavinio suderinti natūralų žmogišką pasibaisėjimą kančiomis, kurias patiria rytiečiai, išgyvenantys prievartinę savo visuomenės transformaciją, su supratimu, kad šios transformacijos yra istorinė būtinybė.

> „Kad ir kokia kančia žmogiškiems jausmams būtų matyti tuos miriadus pakrikusių ir yrančių patriarchalinių ir niekuo dėtų socialinių organizacijų, nublokštų į nelaimių jūrą, mes neturime pamiršti, kad šios idiliškos kaimo bendruomenės, pažiūrėti gal ir nekaltos, visad buvo tvirtas orientalinio despotizmo pamatas, kad, įspraudusios žmogaus dvasią į labiausiai kaustančias ribas, jos padarė ją nuolankiu prietarų įrankiu, vertė ją nešti tradicinių taisyklių jungą, atėmė iš jos didybę ir istorinę energiją. ...
>
> Tiesa, Angliją sukelti socialinę revoliuciją Hindustane skatino tik žemiausi interesai, ir ji elgėsi perdėm neprotingai jų siekdama. Tačiau svarbu ne tai. Svarbiausia, ar gali žmonija pasiekti tai, kas jai lemta, jeigu Azijoje neįvyks fundamentali socialinės padėties revoliucija? Jeigu ne, tai kad ir kokius nusikaltimus būtų padariusi Anglija, ji buvo nesąmoningas įrankis, kurio istorijai reikėjo, kad sukeltų šią revoliuciją.
>
> Taigi, kad ir kaip skaudu mūsų asmeniniams jausmams būtų matyti griūvant senąjį pasaulį, mes turime teisę istorijos atžvilgiu sušukti drauge su Goethe:
>
> Sollte diese Qual uns quälen
> Da sie unsere Lust vermehrt
> Hat nicht Myriaden Seelen
> Timurs Herrschaft aufgeziehrt?[69]

[69] Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (London: Pelican Books, 1973), p. 306–307.

(Kam gi reik save kankinti,
Jei kančia – džiaugsmai žmonių?
Tamerlano sunaikinti
Miriadai valdinių.)

Pateiktoji citata, kuria Marxas paremia savo argumentą apie malonumą sukeliančią kančią, yra paimta iš *Westöstlicher Diwan* ir atskleidžia, kokios versmės formavo Marxo Oriento sampratas. Matyti, kad jos yra romantinės ar net mesijinės: Orientas kaip žmogiškoji medžiaga yra ne toks svarbus kaip romantinio išganomojo projekto elementas. Tad Marxo ekonominė analizė visiškai dera su standartiniu orientalistiniu užsimojimu, nors jo humaniškumas, užuojauta žmonių vargams irgi aiškiai krenta į akis. Vis dėlto galiausiai laimi romantinė orientalistinė vizija, kaip rodo į šį tipišką klasikinį vaizdinį išsikristalizavę Marxo socialiniai ekonominiai teorizavimai:

„Anglija turi atlikti Indijoje dvejopą misiją: griaunamąją ir atkuriamąją – sunaikinti Azijos visuomenę ir padėti medžiaginius vakarietiškos visuomenės pamatus Azijoje."[70]

Idėja atgaivinti iš esmės negyvą Aziją, suprantama, yra grynai romantinis orientalizmas, tačiau pateiktasis teiginys trikdo, nes jį parašė autorius, kuriam ne vis tiek, kad tai reikalauja žmonių kančių. Todėl čia, pirma, mums turi kilti klausimas, kaip šis Marxo Azijos netekčių moralinis sulyginimas su jo paties smerkiamu britų kolonijiniu valdymu vėl krypsta senosios nelygybės tarp Rytų ir Vakarų, kurią jau konstatavome, link. Ir, antra, turi kilti klausimas, kur dingo žmogiška simpatija, kokioje minties erčioje ji išsisklaidė, kai jos vietą užėmė orientalistinė vizija.

Mums iškart pasidaro aišku, kad orientalistai, kaip ir dauguma kitų XIX amžiaus pradžios mąstytojų, žmoniją nusako arba universaliomis kolektyvinėmis kategorijomis, arba abstrakčiomis bendrybėmis. Orientalistų netraukia aptarti individus, be to, jie ir nepajėgūs tai daryti; tad vyrauja dirbtiniai esiniai, kurių šaknis galbūt maitina herderiška liaudiškumo samprata. Egzistuoja rytiečiai, azijiečiai, semitai, musulmonai, arabai, žydai,

[70] *Ibid.*, p. 320.

rasės, mąstysenos, tautos ir kiti panašūs dalykai, kai kurie jų išprotauti tokiomis mokslinėmis operacijomis, kokių galima aptikti Renano veikaluose. Panašiai tokių prieš šimtmečius pradėtų skirti sąvokų kaip „Europa“ ir „Azija“ ar „Okcidentas“ ir „Orientas“ pernelyg plačios etiketės yra segamos bet kokiai įmanomai žmonių daugialypumo įvairovei ir redukuoja ją į vieną ar dvi galutines, kolektyvines abstrakcijas. Marxas nėra jokia išimtis. Kolektyviniu Orientu jam buvo lengviau iliustruoti teoriją negu egzistencinėmis žmogaus tapatybėmis. Mat jei Orientą ir Okcidentą ir siejo kas reikšminga, tai nebent visa apimantis anoniminis kolektyvumas. Jokio kito ryšio, kad ir riboto, po ranka nebuvo.

Tai, kad Marxas vis dar galėjo jausti kiek užuojautos, kad jis nors ir menkai, bet vis dar pajėgė tapatintis su vargše Azija, perša mintį, jog kažkas atsitiko iki etikečių įsivyravimo, iki poreikio pasiremti Goethe kaip išminties šaltiniu, bylojančiu apie Orientą. Tarsi individualus protas (šiuo atveju Marxo) galėtų rasti ikikolektyvinę, oficialiai dar nepatvirtintą individualybę Azijoje – rasti ir pasiduoti jos poveikiui emocijoms, pojūčiams, jausmams – tik tam, kad numotų į ją vos susidūręs su rūstesniu cenzoriumi pačiame žodyne, kurį jis nori nenori buvo priverstas vartoti. Tas cenzorius slopino ir vijo šalin bet kokią užuojautą, kaldamas į galvą raiškų apibrėžimą. „Tie žmonės, – sakė jis, – nepatiria kančių, – jie rytiečiai ir todėl turi būti vertinami kitoniškai, o ne kaip įprasta.“ Tad užplūdusių jausmų banga nuslūgdavo atsimušusi į nepajudinamas definicijas, kurias konstravo orientalistinis mokslas, remdamasis „Oriento“ žinija (pavyzdžiui, *Diwan*), kuri esą jam pridera. Jausmų žodynas išsisklaidydavo įsikišus orientalistinio mokslo ar net paties orientalistinio meno leksikografinei policijai. Žodyninė definicija išstumdavo potyrį: skaitant Marxo apybraižas apie Indiją galima kone akivaizdžiai matyti, kad kažkas autorių galiausiai priverčia paskubomis grįžti prie Goethe’s ir nebesitraukti iš jo globėjiškų orientalizuotų Rytų.

Iš dalies, žinoma, Marxui rūpėjo apginti savo paties teiginius apie socialinę ekonominę revoliuciją; tačiau iš dalies jis, regis, galėjo be vargo naudotis gausių tekstų visetu, sukauptu orientalizmo ir jo paskleistu už srities, kontroliavusios visus teiginius apie Orientą, ribų. Pirmajame skyriuje mėginau parodyti, kaip ši kontrolė nuo antikos laikų Europoje įėjo į bendrą kultūrinę istoriją; šiame skyriuje man rūpi parodyti, kaip XIX a.

buvo sukurtos moderni profesinė terminija ir praktika, kurios dominavo diskurse apie Orientą, nesvarbu, ar orientalistų, ar neorientalistų. Silvestre'as de Sacy ir Renanas buvo pavyzdžiai, rodę, kokiu būdu orientalizmas formavo tiek tekstų visetą, tiek į filologiją šaknis įleidusį procesą, kurie suteikė Orientui diskursyvią tapatybę, padariusią jį nelygiavertį Vakarams. Marxo atveju pamatę, kaip orientalisto apibendrinimai iš pradžių išsklaido žmogišką neorientalisto solidarumą, o paskui jį pasiglemžia, įsitikiname, kad turime atkreipti dėmesį į orientalizmui būdingą leksikografinės ir institucinės konsolidacijos procesą. Kokia buvo ta operacija, kuri lemdavo, kad kiekvieną kartą, kai būdavo diskutuojama apie Orientą, kolosalus visuotinai galiojančių definicijų mechanizmas įsipiršdavo kaip vienintelis dalykas, turintis svarią vertę jūsų diskusijai? O kadangi mes taip pat turime parodyti, kaip šis mechanizmas specifiškai (ir veiksmingai) veikė asmenines žmogiškas patirtis, kurios šiaip jau galėjo su juo kirstis, mums sykiu reikia atskleisti, kur jos klostėsi ir kokius pavidalus įgydavo, kol tverdavo.

Šią operaciją sunku aprašyti, nes ji itin kebli ir kompleksiška, bent jau ne mažiau kebli ir kompleksiška už bet kokios disciplinos plėtrą, kuriai būdinga išstumti savo varžoves ir įtvirtinti tiek savo tradicijų, metodų ir institucijų autoritetą, tiek savo teiginių, asmenų ir įstaigų bendrąjį kultūrinį legitimumą. Tačiau galime gerokai supaprastinti grynai naratyvinį šios operacijos kompleksiškumą tiksliai nustatydami būdingas patyrimo rūšis, kurias orientalizmas tipiškai naudojo savo tikslams ir pateikdavo ne vien profesionaliai auditorijai. Iš esmės šios patirtys yra tąsa tų patyrimų, kurie, kaip aprašiau, buvo būdingi Silvestre'ui de Sacy ir Renanui. Šiedu eruditai reprezentuoja grynai knyginį orientalizmą, kadangi nė vienas iš jų nepretendavo į kompetentingą Oriento *in situ** išmanymą; tačiau egzistuoja ir kita tradicija, kuri savo pretenzijas į legitimumą grindė ypač neatremiamu viešėjimo Oriente ir realaus egzistencinio kontakto su juo faktu. Anquetilis, Jonesas ir Napoleono Egipto ekspedicija, aišku, apibrėžia anksčiausius šios tradicijos kontūrus, o ir vėliau jų įtaka visiems Rytuose gyvenusiems orientalistams išliko nepajudinama. Šie kontūrai įkūnija Europos galią: viešėti Oriente reiškia gyventi privilegijuotai, ne kaip paprastam piliečiui, bet kaip europiečiui, kuris reprezentuoja imperiją (prancūzų ar

* Buvimo vietoje (*lot.*).

britų), *laikančią* Orientą savo rankose kariniu, ekonominiu ir visų pirma kultūriniu atžvilgiu. Viešėjimas Oriente ir moksliniai šio viešėjimo vaisiai maitino knyginę tekstinių nuostatų, kurių, kaip įsitikinome, nestokoja Renanas ir Silvestre'as de Sacy, tradiciją: kartu šios dvi patirtys sudarė impozantišką biblioteką, prieš kurią niekas, netgi Marxas, negalėjo maištauti ir kurios niekas negalėjo išvengti.

Viešėjimas Oriente tam tikru mastu apima asmeninę patirtį ir asmeninį liudijimą. Indėlis į orientalizmo biblioteką ir jos konsolidavimą priklauso nuo to, kaip patirtis ir liudijimas iš grynai asmeninio dokumento yra paverčiami pamatiniais orientalistinio mokslo kodais. Kitaip sakant, tekste turi įvykti metamorfozė, asmeninius teiginius paverčianti oficialiais; pasakojime apie europiečio viešėjimą Oriente ir jo orientalinį patyrimą turi nelikti grynai autobiografinių ir atlaidžių aprašymų ar likti jų mažiau, o jų vietą turi užimti tokie aprašymai, kurie leistų orientalizmui apskritai, o vėliau ir orientalistams konkrečiai toliau rinkti, plėtoti ir grįsti mokslinio stebėjimo ir aprašymo duomenis. Tad vienas iš dalykų, kurį galime įdėmiai ištirti, būtų akivaizdesnis negu Marxo veikaluose asmeninių nuomonių apie Orientą virsmas oficialiais orientalistiniais teiginiais.

Taigi situaciją praturtina ir komplikuoja tai, kad visą XIX amžių Orientas, ypač Artimieji Rytai, buvo ta vieta, į kurią europiečiai veržėsi keliauti ir apie kurią jie mėgo rašyti. Be to, susikaupė gan nemažas orientalinio stiliaus europietiškos raštijos, dažnai pagrįstos asmenine patirtimi Oriento kraštuose, visetas. Kaip žymus tokios literatūros šaltinis man į galvą iškart ateina Flaubert'as; kiti trys akivaizdūs pavyzdžiai būtų Disraeli, Markas Twainas ir Kinglake'as. Tačiau kas išties domina, tai skirtumas tarp raštų, kuriuose asmeninis orientalizmas yra virtęs profesionaliu, ir tokios raštijos, kuri irgi yra pagrįsta viešėjimu Oriente ir asmeniniu liudijimu, tačiau lieka „literatūra" ir netampa mokslu; būtent šį skirtumą dabar noriu panagrinėti.

Būti europiečiu Oriente *visada* reiškia turėti tokią sąmonę, kuri yra atitolusi nuo savo aplinkos ir jai nelygiavertė. Tačiau svarbiausia yra šios sąmonės intencija: kodėl esi Oriente? Ko čia leidaisi, net jeigu, kaip rašytojai Scottas, Hugo ir Goethe, į Orientą pasisemti labai konkrečių patyrimų keliauji nė nepalikdamas Europos? Kelios intencinės kategorijos peršasi schemiškai. Viena: rašytojas, kuris vieši turėdamas specialų

tikslą pateikti profesionaliam orientalizmui mokslinę medžiagą, o savo viešėjimą laiko mokslinio stebėjimo forma. Antra: rašytojas, kuris siekia tokio paties tikslo, tačiau mažiau linkęs aukoti savo individualios sąmonės ekscentriškumą ir stilių beasmenėms Oriento definicijoms. Nors šios definicijos vėliau ir prasikiša jo veikaluose, tačiau jas tik su dideliu vargu galima atskirti nuo asmeninių stiliaus keistybių. Trečia: rašytojas, kuriam kelionė į Orientą, nesvarbu, ar reali, ar metaforiška, yra tam tikro jauste išjausto ir aktualaus projekto įgyvendinimas. Todėl jo tekstas yra sukurtas remiantis asmenine estetika, kuriai peną ir informaciją teikia šis projektas. Antroji ir trečioji kategorijos palieka kur kas daugiau vietos asmeninės – ar bent jau neorientalistinės – sąmonės žaismui negu pirmoji; jei Edwardo Williamo Lane'o veikalą *Šiuolaikinių egiptiečių papročiai ir tradicijos* laikytume išskirtiniu pirmosios kategorijos pavyzdžiu, Burtono *Piligrimystę į Mediną ir Meką* priskirtume antrajai kategorijai, o Nervalio *Voyage en Orient* – trečiajai, tai būtų aišku, kiek santykiškai tekste yra vietos skleistis ir reikštis pačiam autoriui.

Nepaisant šių trijų kategorijų skirtumo, jos vis dėlto nėra visiškai tarpusavyje nesusijusios, kaip galėtų atrodyti. Šiose kategorijose taip pat negalime išskirti „grynų" reprezentatyvių tipų. Pavyzdžiui, visų trijų kategorijų veikalai priklauso nuo grynai egoistinių europietiškosios sąmonės galių, sudarančių jų šerdį. Visais atvejais Orientas egzistuoja *dėl* stebėtojo europiečio; maža to, toje kategorijoje, kuriai priklauso Lane'o *Šiuolaikiniai egiptiečiai*, orientalisto ego prasikiša visiškai akivaizdžiai, nepaisant pastangų siekti nešališko ir beasmenio stiliaus. Be to, tam tikri motyvai nuosekliai kartojasi visuose trijuose tipuose. Vienas jų – tai Orientas kaip piligrimystės vieta; kitas – Oriento kaip spektaklio ar *tableau vivant** vizija. Visuose šių trijų kategorijų veikaluose apie Orientą, suprantama, mėginama apibūdinti aprašomą vietą, tačiau dar įdomiau tai, kokiu mastu vidinė veikalo struktūra yra sinonimiška globalinei Oriento *interpretacijai* (ar bandymui pateikti tokią interpretaciją). Nenuostabu, kad dažniausiai ši interpretacija reiškiasi kaip romantiška Oriento restruktūrizacija ar jo re-vizija, kuri jį sudabartina ir atperka. Tad kiekviena interpretacija, kiekviena struktūra, sukurta Orientui, yra jo reinterpretacija, jo perkūrimas.

* Gyvas paveikslas (*pranc.*).

Tai pasakę galime grįžti prie skirtumų tarp šių kategorijų. Lane'o knyga apie egiptiečius buvo įtakinga, ji buvo dažnai skaitoma ir cituojama (tarp kitų ir Flaubert'o), ir pelnė autoriui iškilaus orientalisto reputaciją. Kitaip sakant, Lane'as savo autoritetą įtvirtino ne tuo, ką pasakė, bet tuo, kaip tai, ką jis sakė, galėjo būti pritaikyta orientalizmui. Jis buvo cituojamas kaip žinių apie Egiptą ir Arabiją šaltinis, o Burtonas ir Flaubert'as buvo ir tebėra skaitomi ne tiek dėl savo žinių apie Orientą, bet visų pirma dėl to, ką jų knygos byloja apie pačius Burtoną ir Flaubert'ą. Autoriaus funkcija Lane'o kūrinyje *Šiuolaikiniai egiptiečiai* yra ne tokia ryški kaip kitose kategorijose, nes jo veikalas persmelkė profesiją ir buvo jos konsoliduotas bei institucionalizuotas. Autoriaus tapatybė tokiame profesine disciplina pagrįstame darbe kaip jo priklauso tiek nuo tyrimų srities, tiek nuo temos reikalavimų. Tačiau tai nepasiekiama paprastai, be problemų.

Lane'o klasikinis veikalas *Šiuolaikinių egiptiečių papročių ir tradicijų aprašymas* (1836) buvo sąmoningas darbų serijos ir dviejų autoriaus viešnagių Egipte (1825–1828 m. ir 1833–1835 m.) rezultatas*. Žodis „sąmoningas" čia turi pabrėžiamąją reikšmę, nes Lane'as siekė sudaryti įspūdį, kad jo studija yra betarpiškas ir tiesioginis, nepadailintas ir neutralus aprašymas, nors iš tiesų ji buvo tiek kruopštaus redagavimo (spausdinti jis galiausiai atidavė ne tą veikalą, kurį iš pradžių buvo parašęs), tiek pačių įvairiausių specialių pastangų vaisius. Niekas nerodė, kad Lane'ą likimas atves į Orientą, – nei jo gimimo aplinkybės, nei auklėjimas; pažymėti galime nebent jo metodišką stropumą ir gabumus klasikinėms studijoms bei matematikai, kuriais iš dalies galima paaiškinti šio tyrinėtojo knygai akivaizdžiai būdingą vidinį aiškumą. Savo įvade jis pateikė nemažai įdomių nuorodų, iš kurių matyti, kaip klostėsi ši knyga. Į Egiptą jis iš pradžių vyko pasimokyti arabų kalbos. Paskui, kai susikaupė pastabų apie dabartinį Egiptą, Naudingų žinių skleidimo draugija (Society for the Diffusion of Useful Knowledge) padrąsino jį parašyti sistemišką veikalą apie šią šalį ir jos žmones. Iš atsitiktinių pastabų rinkinio veikalas virto dokumentu, kuriame pateikiama naudingų žinių – žinių, parengtų

* Po pirmosios kelionės Lane'as remdamasis dienoraščiais per kelerius metus parašė veikalą *Egipto aprašymas*, tačiau nerado leidėjo. Tuomet jis rankraščio dalį apie to meto Egiptą papildė antrosios viešnagės metu surinkta medžiaga ir išleido ją 1836 m.

taip, kad kiekvienas, kam tai rūpi, galėtų be vargo susipažinti su esminiais svetimo krašto visuomenės dalykais. Iš įvado aišku, kad tokios žinios turi tiek kaip nors pakeisti tai, kas buvo žinoma iki tol, tiek patraukti savo ypač veiksmingu pobūdžiu: čia Lane'as atsiskleidžia kaip subtilus polemistas. Visų pirma jis turi parodyti, kad padarė tai, ko kiti iki jo arba negalėjo padaryti, arba nepadarė, o tada įtikinti, kad informacija, kurią jam pavyko surinkti, yra ir autentiška, ir visiškai tiksli. Taip ima ryškėti jo ypatingas autoritetas.

Nors Lane'as savo įvade koketuoja su daktaro Russelo „Alepo gyventojų aprašymu" (pamirštas veikalas), akivaizdu, kad *Description de l'Égypte* yra pagrindinis ankstesnis veikalas, su kuriuo jam tenka varžytis. Tačiau šią knygą Lane'as pamini tik ilgoje išnašoje, kur paniekinamose kabutėse ji apibūdinama kaip „didis prancūzų veikalas" apie Egiptą. Pasak Lane'o, *tas* veikalas kartu pernelyg filosofiškai apibendrintas ir nerūpestingas, o įžymi Jacobo Burckhardto studija yra tik į patarles sudėtos Egipto išminties rinkinys, tačiau „patarlės neduoda supratimo apie vienos ar kitos tautos moralės būklę". Skirtingai nuo prancūzų ir Burckhardto, Lane'as sugebėjo įsimaišyti tarp vietinių, gyventi taip, kaip jie, ir prisiderinti prie jų papročių, „nesukeldamas nepažįstamiems žmonėms jokio įtarimo, kad į jų tarpą neteisėtai braunasi kažkoks svetimas asmuo". Kad neatrodytų, jog jis prarado objektyvumą, Lane'as priduria, kad jis tik prisiderina prie Korano *žodžių* (jo kursyvas) ir kad jis visada suvokė savo skirtingumą nuo esmingai svetimos kultūros[71]. Tad kai viena Lane'o tapatybės dalis lengvai skrodžia patiklius islamo jūros vandenis, kita dalis, panirusioji, išsaugo savo slaptą europietišką galią komentuoti, įgyti ir laikyti savo valdžioje viską, kas vyksta aplink.

Orientalistas gali imituoti Orientą, nors atvirkštinės galimybės ir nebūtų. Todėl tai, ką jis sako apie Orientą, turi būti suvokiama kaip aprašymas, gautas vienakrypčiais mainais: kai jie kalbėjo ir elgėsi, jis stebėjo ir užsirašė. Jo galia buvo įsiterpti tarp jų kaip kalbančiam jų gimtąja kalba ir kartu kaip slaptam rašytojui. O tai, ką jis rašė, turėjo tapti naudingomis žiniomis,

[71] Edward William Lane, Author's Preface to *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), p. xx–xxi.

tačiau ne jiems, bet Europai ir įvairioms jos sklaidos institucijoms. Yra vienas dalykas, kurio Lane'o proza mums niekad neleidžia pamiršti: kad ego, pirmojo asmens įvardis, besisukiojantis Egipte ir besidėmintis jo papročius, ritualus, šventes, vaikystės, brandos ir laidojimo apeigas, iš tikrųjų yra orientalinė maskarado kaukė ir kartu orientalisto priemonė gauti ir perduoti vertingą, kitaip neprieinamą informaciją. Kaip naratorius Lane'as yra podraug ir tai, kas rodoma, ir rodytojas, pelnantis vienu sykiu dvigubą pasitikėjimą, apimtas dvigubo troškimo įgyti patyrimą: orientalinio, siekiančio užmegzti draugystę (bent taip atrodo), ir vakarietiško, siekiančio gauti autoritetingų, naudingų žinių.

Geriausiai tai iliustruoja paskutinis tridalis jo įvado epizodas, kuriame Lane'as aprašo savo pagrindinį informuotoją ir draugą šeichą Ahmedą kaip bičiulį ir kuriozą. Būdami drauge juodu apsimeta, kad Lane'as yra musulmonas; tačiau įžengti į mečetę ir įsitaisyti melstis šalia draugo Ahmedas ryžtasi tiktai tada, kai savo drąsiu pamėgdžiojimu Lane'as išsklaido jo būgštavimus. Šį galutinį pasiekimą Lane'as aprašė po dviejų scenų, kuriose Ahmedas buvo vaizduojamas kaip ekscentriškas stiklo rijikas ir poligamas. Kiekvienoje šeicho Ahmedo epizodo dalyje distancija tarp Lane'o ir musulmono padidėja, nors atotrūkis tarp paties jų elgesio sumažėja. Kaip musulmonų elgesio perteikėjas ir vertėjas, jeigu galima taip sakyti, Lane'as į musulmoniškojo elgesio sritį ironiškai įžengia tik tiek, kiek reikia norint aprašyti jį oria angliška proza. Jo, kaip apsimetėlio tikinčiojo ir privilegijuoto europiečio, tapatybė yra iš esmės pati klastinga neištikimybė, nes pastaroji kirste pakerta pirmąją. Tad, regis, faktinį pasakojimą apie tai, ką daro *vienas* keistokas musulmonas, Lane'as paverčia naiviu *visų* musulmonų tikėjimo esmės pateikimu. Lane'o nejaudina tai, kad jis išduoda savo draugystę su Ahmedu ar su kitais pažįstamais, iš kurių jis sėmėsi informacijos. Svarbu tik tai, kad pateikiamas aprašymas atrodytų tikslus, apibendrintas ir nešališkas, kad anglų skaitytojas būtų įtikintas, jog Lane'as niekad neužsikrėtė erezija ar netapo atskalūnu ir jog galiausiai Lane'o tekste žmogiškasis jo tematikos turinys yra eliminuotas jo mokslinio svarumo labui.

Būtent dėl visų šių tikslų Lane'o knyga yra konstruojama ne tiesiog kaip jo viešnagės Egipte naratyvas, bet kaip orientalistinio restruktūravimo ir detalių analizės persunkta naratyvinė struktūra. Mano nuomone, tai svarbiausias Lane'o veikalo pasiekimas. Plano ir formos požiūriu *Šiuolaikiniai*

egiptiečiai seka XVIII a. romano, tarkime, Fieldingo, šablonu. Knyga prasideda pasakojimu apie kraštą ir aplinką, o tada eina skyriai „Žmonių tipai" ir „Vaikų auklėjimas". Po tolesnių dvidešimt penkių skyrių apie tokius dalykus kaip šventės, įstatymai, tautos būdas, amatai, magija ir namų buitis Lane'as savo knygą užbaigia skyriumi „Mirtis ir laidojimo apeigos". Iš pirmo žvilgsnio Lane'o dėstymo būdui būdingas chronologiškumas ir raida. Jis rašo apie save patį kaip apie scenų, susijusių su pagrindiniais žmogaus gyvenimo tarpsniais, stebėtoją: jo modelis yra naratyvinis, pagal kurį parašytas ir romanas *Tomas Džonsas*, apimantis herojaus gimimą, nuotykius, vestuves ir numatomą mirtį. Tiktai Lane'o tekste naratyvinis balsas neturi amžiaus; vis dėlto jo tema, šiuolaikinis Egiptas, pereina individualaus gyvenimo ciklus. Toks sukeitimas, kai atskiras individas pats prisiima belaikes funkcijas, o visuomenei ir tautai priskiria asmeninio gyvenimo trukmę, yra tik pirmoji iš kelių operacijų, pasitelkiamų tvarkyti tam, kas galėtų būti tik paprastas pasakojimas apie keliones po svetimus kraštus, ir paverčiančių meniškumu nepasižymintį tekstą egzotinių eksponatų enciklopedija ir orientalisto tyrimų sfera.

Savo medžiagą Lane'as pajungia kontrolei ne tik sudramintu dvejopu savo dalyvavimu (kaip netikro musulmono ir tikro vakariečio) ir naratyvinio balso bei tematikos manipuliacijomis, bet ir naudodamas detales. Kiekvieno skyriaus kiekviena didesnė dalis be išimties pradedama kokia nors toli gražu ne netikėta bendra pastaba. Pavyzdžiui, „įprasta manyti, kad daugelį pačių svarbiausių vienos ar kitos tautos papročių, tradicijų ir būdo ypatybių lemia gamtinės krašto sąlygos"[72]. Tolesni argumentai tai lengvai patvirtina: Nilas, „nepaprastai sveikas" Egipto klimatas, „precizinis" valstiečio darbas. Tačiau užuot perėjus prie kito epizodo, kaip reikalautų naratyvinė tvarka, leidžiamasi į papildomas detales, o naratyvo užbaigimas, kurio galima tikėtis grynai formaliu požiūriu, taip ir nepateikiamas. Kitaip sakant, nors esminiai Lane'o teksto metmenys ir dera su gimimo–gyvenimo–mirties naratyvine ir priežastine seka, į šią seką įterpiamos atskiros detalės sutrikdo naratyvinį judėjimą. Nesvarbu, ar einama nuo bendrų pastabų prie kokio nors egiptiečių charakterio bruožo nusakymo, ar prie egiptiečių vaikystės, paauglystės, brandos ir senatvės

[72] *Ibid.*, p. 1.

aprašymo, Lane'as, žiūrėk, jau ir paberia detalių detalyčių, kad *sukliudytų* sklandų perėjimą. Pavyzdžiui, vos tik sužinome apie sveiką Egipto klimatą, mums jau dėstoma, kad dėl mirtinų ligų, kone neprieinamos medicinos pagalbos ir alinančio vasaros oro nedaug egiptiečių sulaukia žilos senatvės. Tada pareiškiama, kad karštis „sukelia egiptiečiams [nepamatuotas apibendrinimas] nežabotą juslinių malonumų troškulį", o netrukus įklimpstama į Kairo architektūros, dekoravimo, fontanų ir spynų aprašymus, papildytus diagramomis ir grafiniais piešiniais. Kai naratyvinė tendencija vėl pasirodo, tampa aišku, kad ji tėra formalumas.

Naratyvinę tvarką, kuri kartu yra Lane'o tekste dominuojanti išmonė, suardo gryni, pagaunantys, monumentalūs aprašymai. Lane'as siekia, kad Egiptas ir egiptiečiai būtų matomi kaip ant delno, kad nuo skaitytojų niekas nebūtų nuslėpta, kad egiptiečiai būtų parodyti lėkštai, su išpūstomis detalėmis. Kaip informatorių jį traukia neįtikėtino sadomazochizmo kupini pikantiški kąsneliai: dervišų žalojimasis, teisėjų žiaurumas, tarp musulmonų pasitaikantis pamaldumo suplakimas su pasileidimu, besaikis gašlumas ir t. t. Tačiau kad ir koks keistas ir perversiškas būtų įvykis, kad ir kaip būtume įtraukti į gluminančių detalių verpetą, Lane'as visada yra čia: jis plūkiasi, kad surinktų visa tai į daiktą ir suteiktų mums galimybę konvulsiškai blaškantis eiti toliau. Tam tikru mastu tai jam sekasi daryti tiesiog todėl, kad jis yra europietis, pajėgiantis diskursyviai kontroliuoti aistras ir jaudulius, nuo kurių priklauso nelaimėliai musulmonai. Tačiau dar didesniu mastu Lane'o gebėjimas pažaboti savo gausią medžiagą tvirtu disciplinos ir nešališkumo apynasriu kyla iš šaltos distancijos, kurios jis laikosi egiptiečių gyvenimo ir jų vaisingumo atžvilgiu.

Esminį simbolinį momentą galima rasti 6-ojo skyriaus „Namų buitis (tęsinys)" pradžioje. Lane'as, kuriam jau tapo įprasta naratyvinė keliavimo per egiptiečių gyvenimą konvencija, užbaigęs savo kelionę po egiptiečių namų viešąsias patalpas ir papročius (socialinį ir erdvinį pasaulius jis suplaka draugėn), imasi aprašyti namų gyvenimo intymiąją pusę. Nedelsdamas jis „turi pateikti kai kurių žinių apie santuoką ir tuoktuvių ceremonijas". Kaip jau įprasta, aprašymas prasideda bendra pastaba: susilaikyti nuo vedybų, „jeigu vyras pasiekė tinkamą amžių ir jeigu tam nėra jokių esminių kliūčių, daugeliui egiptiečių yra nepadoru ir net gėdinga". Be jokio perėjimo Lane'as pritaikė šią pastabą sau pačiam ir prisipažino šiuo požiūriu esąs ne

be priekaišto. Tada visą ilgą paragrafą jis skyrė tam, kad papasakotų apie patirtą spaudimą vesti ir apie tai, kaip jis tam tvirtai priešinosi. Galiausiai išdėstęs istoriją apie vietinį bičiulį, kuris net pasisiūlė surengti jam *mariage de convenance**, su kuriomis Lane'as irgi nesutiko, visą šį fragmentą jis ūmai užbaigė tašku ir brūkšniu[73]. Savo bendrus samprotavimus jis pratęsė kita, irgi bendra, pastaba.

Čia mes susiduriame ne tik su tipiškai leinišku pagrindinio naratyvo nutraukimu nesutvarkytomis detalėmis, bet ir su griežtu ir tiesioginiu autoriaus atsiribojimu nuo orientalinės visuomenės produkavimo procesų. Mininaratyvas apie jo atsisakymą prisijungti prie visuomenės, kurią jis aprašo, užsibaigia dramatišku hiatu: *jo* istorija negalinti tęstis, regis, sako Lane'as, kol jam neatsivers intymioji namų gyvenimo pusė, tačiau čia jis ir dingsta iš akiračio kaip galimas kandidatas į šią sritį. Atsisakydamas vedybomis įžengti į žmonių visuomenę, jis tiesiogine prasme eliminuoja save kaip žmogiškąjį subjektą. Taip jis išsaugo savo autoritetingą pseudodalyvio tapatybę ir sutvirtina savo naratyvo objektyvumą. Mums jau buvo žinoma, kad Lane'as nėra musulmonas, o dabar dar sužinome, kad norėdamas tapti orientalistu – užuot tapęs rytiečiu – jis turėjo atsižadėti galimybės mėgautis namų gyvenimo jusliniais malonumais. Maža to, jis taip pat turėjo šiukštu neįsijungti į žmogaus gyvenimo ciklą, kad pats nebūtų įspraustas į datas. Tik tokiu negatyviu būdu jis galėjo išsaugoti savo su laiku nesusijusį stebėtojo autoritetą.

Lane'as turėjo rinktis arba gyvenimą be „nepatogumų ir varžymosi", arba savo studijos apie šiuolaikinį Egiptą užbaigimą. Savo pasirinkimu jis įgijo galimybę pateikti savąjį egiptiečių apibūdinimą, nes jeigu jis būtų tapęs vienu iš jų, jo požiūris nebebūtų buvęs grynai leksikografinis – antiseptinis ir aseksualus. Tad Lane'as mokslinį patikimumą ir legitimumą užsitikrino dviem svarbiais ir būtinais būdais. Pirma, kišdamasis į įprastinę naratyvinę žmogaus gyvenimo eigą: šią funkciją atlieka jo gausios detalės, kurios stebinčiam užsieniečio protui leidžia pateikti, o paskui sudėti draugėn daugybę informacijos. Lane'as išdarinėja egiptiečius, kad, jeigu taip galima

[73] *Ibid.*, p. 160–161. Pavyzdinę Lane'o biografiją, išleistą 1877 m., parašė jo provaikaitis Stanley Lane'as-Poole'as. Su simpatija apie Lane'ą rašo A. J. Arberry, žr.: *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), p. 87–121.

* Vedybos iš išskaičiavimo (*pranc.*).

pasakyti, išvertęs parodytų jų vidurius, o paskui juos vėl didaktiškai sudeda. Antra, atsižadėdamas dalyvauti rytietiško egiptiečių gyvenimo kūrime: šią funkciją jis įgyvendina pažabodamas savo gyvuliškuosius instinktus dėl galimybės skleisti informaciją – ne Egipte ir Egiptui, bet europietiškame moksle ir europietiškam mokslui apskritai. Savo didžią šlovę orientalizmo analuose jis pelnė pastangomis pajungti nesutvarkytą tikrovę mokslinei valiai ir sąmoningu persikėlimu iš savo gyvenamosios vietos į savąją mokslinės reputacijos sceną. Naudingas mokslas, toks kaip jo, gali būti įgytas, suformuluotas ir paskleistas tik tokiu paneigimu.

Du kiti didieji Lane'o veikalai, jo taip ir neužbaigtas arabų kalbos žodynas ir be įkvėpimo išverstos pasakos *Tūkstantis ir viena naktis*, konsolidavo žinijos sistemą, kuriai pradžią davė *Šiuolaikiniai egiptiečiai*. Abiejuose vėlesniuose veikaluose Lane'o, kaip kūrėjo, individualybė visiškai išnyksta, lygiai kaip ir pati naratyvinio veikalo idėja. Jei iš Lane'o-žmogaus kas ir lieka, tai tik oficiali anotuotojo bei pervertėjo (*Tūkstantis ir viena naktis*) persona ir beasmenis leksikografas. Iš autoriaus, kuris buvo savo tematikos amžininkas, Lane'as tapo – kaip klasikinę arabų kalbą ir klasikinį islamą tiriantis mokslininkas orientalistas – išlikėliu. Tačiau įdomi tik šio išlikimo forma, kadangi Lane'o, kaip mokslininko, paveldas, suprantama, yra svarbus ne Orientui, bet jo europietiškosios visuomenės institucijoms ir organizacijoms. O jos buvo arba akademinės – oficialios orientalistų draugijos, institucijos ir organizacijos, arba savitai neakademinės, figūruojančios Oriente viešėjusių europiečių darbuose.

Jei Lane'o *Šiuolaikinius egiptiečius* skaitytume ne kaip orientalinės žinijos šaltinį, o kaip veikalą, skirtą didėjančiai akademinio orientalizmo organizacijai, tai įsitikintume, kad jis daug ką paaiškina. Lane'ui būdinga genetinio ego subordinacija moksliniam autoritetui tiksliai atitinka vis labiau specializuotą ir institucionalizuotą orientalinę žiniją, kurią reprezentuoja įvairios orientalistinės draugijos. Karališkoji Azijos draugija buvo įsteigta prieš dešimtmetį iki Lane'o knygos pasirodymo, tačiau jos korespondencijos komitetas, kurio „tikslas buvo gauti žinias ir informaciją, susijusią su [Oriento] menais, mokslais, literatūra, istorija ir antikvariniais dalykais“[74],

[74] Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823–1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.

pačia savo struktūra buvo Lane'o informacijos, žinoma, apdorotos ir suformuluotos, fondo adresatas. O užsiimti tokių veikalų kaip Lane'o platinimu galėjo ne tik įvairios naudingų žinių asociacijos, tačiau ir tame amžiuje, kai pradinė orientalistų programa padėti plėtoti santykius ir prekybą su Orientu buvo išsemta, veikusios specializuotos mokslo draugijos, kurių triūsas demonstravo potencialias (jei ne realias) nešališko mokslo vertybes. Štai kas skelbiama Société asiatique programoje:

„Rašyti ar spausdinti gramatikas, žodynus ir kitas elementarias knygas, kurios yra pripažįstamos naudingomis ir būtinomis studijuojant kalbas, dėstomas viešose [orientalinių kalbų] katedrose; prenumerata ar kitais būdais prisidėti prie panašaus pobūdžio veikalų, rašomų Prancūzijoje ar kitose šalyse, publikavimo; įsigyti Azijos rankraščių arba tiek ištisai, tiek dalimis kopijuoti tuos, kurie saugomi Europoje, versti juos ar pateikti jų ištraukas, dauginti juos spausdinant, graviruojant ar litografuojant; parūpinti naudingų veikalų apie Oriento kraštų geografiją, istoriją, menus ir mokslus autoriams lėšų, kad visuomenė galėtų mėgautis jų bemiegių naktų darbo vaisiais; periodiniais rinkiniais, skirtais Azijos raštijai, atkreipti visuomenės dėmesį į mokslinę, literatūrinę ar poetinę Oriento kūrybą ir į tos pačios rūšies veikalus, kurie išvysta dienos šviesą Europoje, į faktus apie Orientą, kurie galėtų būti aktualūs Europai, į tuos visokeriopo pobūdžio atradimus ir veikalus, kurių tema galėtų būti rytiečiai: tokius tikslus užsibrėžė Société asiatique."

Orientalizmas sistemingai klostėsi kaip orientalinės medžiagos įsisavinimo ir jos sureguliuoto skleidimo specializuotos žinijos forma disciplina. Buvo kopijuojamos ir spausdinamos gramatikos, įsigyjami, dauginami ir platinami originalūs tekstai, netgi skleidžiamos mokslo žinios periodikoje. Būtent šioje sistemoje ir šiai sistemai Lane'as rašė savo darbą, būtent dėl jos jis pasiaukojo. Kokiu būdu jo triūsas išliks orientalizmo archyvuose, taip pat buvo numatyta. Reikalingas „muziejus", sakė Silvestre'as de Sacy:

„Būtina didžiulė visokiausių dalykų, piešinių, originalių knygų, žemėlapių, kelionių pasakojimų saugykla, atvira visiems, kas atsideda [Oriento] studijoms; tokia, kad kiekvienas jų galėtų tarsi apkerėtas atsidurti, tarkim, mongolų gentyje ar tarp kinų padermės, destis kuri būtų jo tyrinėjimų objektas. ...

> Galima sakyti, ... jog po to, kai išspausdinama elementarių knygų apie ... orientalines kalbas, svarbiausia, ką reikia nuveikti, – tai padėti kertinį akmenį šiam Muziejui, kuris, mano nuomone, yra gyvasis žodynų komentaras ir jų būtinas aiškinimas (*truchement*)."[75]

Žodis *truchement* yra gražiai išvedamas iš arabų žodžio *turdžamān*, kuris reiškia „vertėją", „tarpininką" ar „komentuotoją". Viena vertus, orientalizmas tokiu mastu, kokiu tik pajėgė, tiesiog pasisavino Orientą; kita vertus, jis pritaikė šią žiniją Vakarams, perfiltruodamas ją per reglamentuojančius kodeksus, klasifikacijas, pavyzdžius, periodinius žurnalus, žodynus, gramatikas, komentarus, leidimus, vertimus, kurių visuma suformavo Oriento simuliakrą ir materialiai reprodukavo jį Vakaruose ir Vakarams. Žodžiu, Orientas iš asmeninių, kartais tendencingų bebaimių keliautojų ir svetur gyvenusių žmonių liudijimų galėjo būti konvertuotas į beasmenes ištisos mokslo darbininkų armijos definicijas. Iš nuoseklaus individualių tyrinėjimų patyrimo jis galėjo būti konvertuotas į tam tikrą įsivaizduojamą muziejų be sienų, kuriame viskas, kas buvo surinkta iš pačių atokiausių ir įvairiausių orientalinės kultūros kerčių, tapo kategoriškai *orientališka*. Iš pluošto fragmentų, kuriuos trupinėlį po trupinėlio surankiojo tyrinėtojai, ekspedicijos, komisijos, armijos ir prekiautojai, jis galėjo būti rekonvertuotas ir restruktūrizuotas į leksikografinę, bibliografinę, skyriais padalytą ir *tekstualizuotą* orientalistinę prasmę. Įpusėjus XIX amžiui Orientas, pasak Disraeli'o, tapo karjera, atverianti galimybę perdirbti ir atkurti ne tik Orientą, bet ir patį save.

IV

Britų ir prancūzų piligrimai ir piligrimystės

Kiekvienas europietis, keliavęs ar gyvenęs Rytuose, turėjo saugotis trikdančių įtakų. Lane'as, pavyzdžiui, galiausiai perplanavo ir perdėstė Orientą, kai ėmėsi apie jį rašyti. Ekscentriškas orientalinis gyvenimas

[75] *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822–1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), p. 5–6.

su savo keistais kalendoriais, egzotiškomis erdvinėmis konfigūracijomis, beviltiškai svetimomis kalbomis, tariamai iškrypusia morale buvo smarkiai supaprastintas, kai apie jį vienas po kito ėmė rodytis pranešimai, parašyti su visomis smulkmenomis normatyvinės europietiškos prozos stiliumi. Iš tiesų orientalizuodamas Orientą Lane'as jį ne tik apibūdino, bet ir redagavo; jis siekė pašalinti ne tik tai, kam pats nejautė simpatijos, bet ir tai, kas galėtų užgauti Europos jausmus. Ypač dažnai Orientas, regis, žeidė seksualinį padorumą; visas Orientas – arba bent jau Lane'o egiptietiškasis Orientas – alsavo pavojingu seksu, nežabota „lytinių santykių laisve", kaip išsprūdo šiaip jau santūriam Lane'ui, kėlė grėsmė higienai ir šeimyniniam padorumui.

Tačiau, be sekso, buvo dar aibė kitokių grėsmių, kurios dildė europietišką diskretiškumą ir laiko, erdvės bei asmeninės tapatybės racionalumą. Oriente netikėtai susidurdavai su neįsivaizduojama senove, nežmonišku grožiu, beribiais toliais. Ir Byrono poemoje „Giaūras" („Giaour"), ir *Westöstlicher Diwan*, ir Hugo *Orientales* Orientas buvo išsivadavimo forma, pirmapradžių galimybių vieta, o Goethe's eilėraštyje „Hegire" tai skamba kaip leitmotyvas:

Nord und West Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!

(Vakaruos, Pietuos ir Šiaurėj
Žemė dreba, sostus griauja;
Aš tyruos Rytuos panorau
Paragaut išminčių oro.*)

Visados būdavo *grįžtama* į Orientą, – „Dort, im Reinen und in Rechten / Will ich menschlichen Geschlechten / In des Ursprungs Tiefe dringen" („Ten tyroj ramybėj dvasios / Kelią praeitin surasiu / Į pačius giliausius klodus"**), – nes tai vieta, kurioje išsipildo ir yra patvirtinama viskas, ką tik įsivaizdavai:

* Lietuviškas Antano Danieliaus vertimas cituojamas iš: Getė J. V. *Poezija*. Vilnius: Vaga, 1986, p. 165. Eilėraštis čia pavadintas „Pabėgimas".

** *Ibid.*

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.[76]

(Dievo rankoje Rytai!
Dievo rankoj Vakarai!
Ir Pietų, ir Šiaurės šalys
Atsidavė Dievo valiai.*)

Orientą su jo poezija, jo atmosfera, jo galimybėmis reprezentavo tokie poetai kaip Hafizas – *unbegrenzt*, beribiai, anot Goethe's, senesni ir jaunesni negu mes, europiečiai. O Hugo eilėraščiuose „Cri de guerre du mufti" ir „La Douleur du pacha"[77] rytiečių nirtingumui ir nežabotai melancholijai padėjo rastis ne reali baimė dėl savo gyvybės ar krikdantis pasimetimas, tačiau Volney ir George'as Sale'as, – jų mokslinguose veikaluose barbariškas spindesys virto informacija, kuria pasinaudojo kilniu talentu apdovanotas poetas.

Tai, ką tokie orientalistai kaip Lane'as, Silvestre'as de Sacy, Renanas, Volney, Jonesas (jau neminint *Description de l'Égypte*) ir kiti pionieriai padarė prieinama, literatų minios eksploatavo. Dabar turime prisiminti ankstesnį trijų darbų, skirtų Orientui ir pagrįstų gyvenimu jame, tipų aptarimą. Dėl rigoristinių mokslo reikalavimų orientalistai siekė išvalyti iš savo raštų bet kokius autoriaus sentimentus: tai paaiškina Lane'o autocenzūrą ir mūsų išvardytus pirmojo pobūdžio veikalus. Antrajame ir trečiajame tipuose reikšminga vieta tenka autoriaus „aš", kuris arba yra pavaldus balsui, turinčiam skleisti tikrąjį žinojimą (antrasis tipas), arba viešpatauja ir tarpina viskam, kas mums sakoma apie Orientą (trečiasis tipas). Vis dėlto nuo vieno XIX amžiaus galo iki kito – žodžiu, po Napoleono – Orientas buvo piligrimų kelionių vieta, tad kiekvieno svarbaus

[76] Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan* (1819; persp., Munich: Wilhelm Goldmann, 1958), S. 8–9, 12. Goethe's *Diwan* aparate su pagarba minimas Silvestre'as de Sacy.

[77] Victor Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poétiques*, éd. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616–618.

* *Ibid.*, p. 168.

veikalo, kurį galime priskirti autentiškam, nors ir ne visada akademiniam orientalizmui, formai, stiliui ir sumanymui peną teikė piligrimystės į Orientą idėja. Pagrindinis tiek šios idėjos, tiek daugelio kitų orientalistų raštijos formų, kurias nagrinėjame, šaltinis buvo romantinė atkuriamosios rekonstrukcijos (natūralaus supernatūralizmo) idėja.

Kiekvienas piligrimas mato daiktus savaip, tačiau egzistuoja ribos, kiek naudinga gali būti piligriminė kelionė, kokį pavidalą ar formą ji gali įgyti, kokias tiesas ji atskleidžia. Visos piligrimystės į Orientą ėjo ar turėjo eiti per biblines žemes; dauguma jų iš tiesų buvo mėginimas arba atgaivinti didžiuliame ir neįtikėtinai vaisingame Oriente tam tikrą judėjiškosios-krikščioniškosios ar romėniškosios-graikiškosios tikrovės dalį, arba ją iš čia išvaduoti. Šiems piligrimams orientalizuotas Orientas, mokslininkų orientalistų Orientas buvo tarsi bausmės rikiuotė, per kurią esi varomas, lygiai kaip Biblija, kryžiaus žygiai, islamas, Napoleonas ir Aleksandras buvo pagarbą keliantys pirmtakai, su kuriais negali nesiskaityti. Mokytasis Orientas varžė ne tik piligrimo svajas ir privačias fantazijas; pats jo antecedentiškumas statė užkardas tarp nūdienos keliautojo ir jo raštų, nebent, kaip Nervalio ir Flaubert'o naudojimosi Lane'u atveju, orientalistinis veikalas būdavo atplėšiamas nuo bibliotekos ir įpinamas į estetinį projektą. Kitas suvaržymas yra tas, kad orientalistinę raštiją pernelyg kausto oficialūs orientalistinio mokslo reikalavimai. Toks piligrimas kaip Chateaubriand'as įžūliai tvirtino, kad į keliones jis leidžiąsis tik siekdamas savo paties tikslų: „J'allais chercher des images: voilà tout"[78]*. Flaubert'as, Vigny, Nervalis, Kinglake'as, Disraeli, Burtonas – visi jie leidosi į savo piligrimines keliones tam, kad išsklaidytų pelėsių tvaiką, kuriuo buvo persigėręs jau egzistuojantis orientalistinis archyvas. Jų veikalai turėjo tapti nauju orientalistinės patirties repozitoriumu, – tačiau, kaip pamatysime, netgi toks projektas paprastai (bet ne visada) virsdavo orientalistiniu redukcionizmu. Taip atsitikdavo dėl daugelio priežasčių, kurios glaudžiai susijusios su paties piligrimo prigimtimi, su jo rašymo maniera ir su forma, kurią jis numatė savo triūsui.

[78] François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et Voyages*, éd. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.

* „Vykau ieškoti vaizdinių: štai ir viskas!" (*pranc.*)

Kas buvo Orientas individualiam keliautojui XIX amžiuje? Pirmiausia pažiūrėkime, kuo skiriasi anglakalbis nuo prancūzakalbio. Pirmajam Orientas, savaime suprantama, buvo Indija – faktinė britų valda; Artimieji Rytai jam buvo pakeliui į didesnę imperijos koloniją. Tad vaizduotės žaismo erdvę jau riboja administracijos, teritorinio legalumo ir vykdomosios valdžios realijos. Scottas, Kinglake'as, Disraeli, Warburtonas, Burtonas ir netgi George Eliot (jos romane *Danielis Deronda* rašoma apie planus, parengtus Orientui) buvo rašytojai, kaip pats Lane'as ir anksčiau gyvenęs Jonesas, kuriems Orientą apibūdino materialios valdos, žodžiu, materialioji vaizduotė. Anglija sutriuškino Napoleoną, išstūmė Prancūziją: anglų dvasios žvilgsniui vėrėsi imperijos valdos, kurios iki XIX a. devintojo dešimtmečio tapo vientisu britų valdomos teritorijos rėžiu nuo Viduržemio jūros iki Indijos. Rašyti apie Egiptą, Siriją ar Turkiją, lygiai kaip ir lankytis šiose šalyse reiškė keliauti po politinės valios, politinio valdymo ir politinių apibrėžimų regioną. Teritorinis imperatyvas buvo toks galingas, kad jam atsispirti buvo nepaprastai sunku netgi tokiam nesivaržančiam rašytojui kaip Disraeli, kurio romanas *Tankredas* yra ne tik žaisminga orientalinė komedija, bet ir miklinimasis nuovokiai politiškai valdyti realias jėgas realiose teritorijose.

Prancūzų piligrimą, priešingai, perverdavo aštrus praradimų Oriente jausmas. Čia jis atsidurdavo tokioje vietoje, kur Prancūzija, skirtingai negu Britanija, nebuvo viešpataujantis suverenas. Prie Viduržemio jūros tebeaidėjo prancūzų pralaimėjimų, patirtų nuo kryžiaus karų iki Napoleono laikų, skardas. Tai, kas tapo žinoma kaip „la mission civilisatrice“, prasidėjo XIX a. kaip užsimojimas būti antrąja po britų galingiausia politine jėga. Tad prancūzų piligrimai pradedant Volney planavo ir projektavo, įsivaizdavo ir svarstė vietas, egzistavusias iš esmės *jų prote*; jie kūrė partitūras tipiškam prancūzų, galbūt net europiečių koncertui Oriente, kurį, suprantama, patys manėsi turį instrumentuoti. Orientas jiems – tai atsiminimai, įtaigūs griuvėsiai, pamirštos paslaptys, slaptingos sąsajos ir kone virtuoziškas gyvenimo stilius, toks Orientas, kurio nepranokstamų literatūrinių formų pavyzdžių galima rasti Nervalio ir Flaubert'o veikaluose: abiejų šių autorių kūryba tvirtai rėmėsi įsivaizduojamu, nerealizuojamu (nebent tik estetiškai) aspektu.

Tam tikru mastu tai buvo būdinga ir prancūzų mokslininkams, keliavusiems po Oriento kraštus. Dauguma jų, kaip teigia Henri Bordeaux

savo veikale *Voyageurs d'Orient*[79], domėjosi bibline praeitimi ar kryžiaus karais. Čia dar turėtume paminėti (atsižvelgdami į Hasano al Nouty prielaidą) orientalistus semitologus, tarp jų Quatremère'ą, Negyvosios jūros tyrinėtoją Saulcy, Renaną kaip finikiečių archeologą, finikiečių kalbų mokovą Judą, Catafago ir Défrémery, kurie tyrinėjo nusairitus, izmailitus ir seldžiukus, Clermont-Ganneau, tyrinėjusį Judėją, ir markizą de Vogüé, kurio darbai buvo skirti Palmyros epigrafikai. Be to, egzistavo ištisa egiptologų mokykla, kuriai pradžią davė Champollionas ir Mariette'as, o vėliau ją reprezentavo Maspero ir Legrainas. Kad skirtumas tarp britų realybės ir prancūzų fantazijų būtų akivaizdesnis, vertėtų prisiminti tapytoją Ludovicą Lepicą, kuris Kaire 1884 m. (praėjus dvejiems metams po britų okupacijos pradžios) liūdnai konstatavo: „L'Orient est mort au Caire"*. Tik Renanas, niekad nestokojęs rasistinio realizmo, atleido britams už tai, kad jie numalšino Urabi'o tautinį sukilimą, kurį jis, kliaudamasis savo aukštesne išmintimi, apibūdino kaip „civilizacijos gėdą"[80].

Kitaip negu Volney ir Napoleoną, XIX a. prancūzų piligrimus masino ne tiek mokslinė, kiek egzotinė, nepaprasto patrauklumo kupina tikrovė. Tai akivaizdžiai patvirtina piligrimai literatai, kurie pradedant Chateaubriand'u Oriente rado sceną, palankią jų asmeniniams mitams, obsesijoms ir poreikiams. Čia krinta į akis tai, kad visi piligrimai, tačiau ypač prancūzai, savo veikaluose eksploatavo Orientą taip, kad būtinai pateisintų savo egzistencinį pašaukimą. Tik tada, kai rašyti apie Orientą imamasi turint tam tikrą papildomą pažintinį tikslą, savo jausmų išliejimas, regis, yra kiek labiau kontroliuojamas. Lamartine'as, pavyzdžiui, rašo apie save, taip pat apie Prancūziją kaip apie galią Oriente; šis antrasis motyvas nutildo ir galiausiai valdo imperatyvus, kurių jo stiliui prikaupė *jo* siela, *jo* atmintis ir *jo* vaizduotė. Joks piligrimas, nei prancūzas, nei anglas, taip negailestingai kaip Lane'as nekontroliavo

[79] Žr. Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926). Naudingų teorinių idėjų apie piligrimus ir piligrimų keliones pasisėmiau iš kn.: Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974), p. 166–230.

[80] Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paris: Nizet, 1958), p. 47–48, 277, 272.

* „Orientas Kaire yra miręs" (*pranc.*).

savęs ar savo objekto. Netgi Burtonas ir T. E. Lawrence'as, iš kurių pirmasis savanoriškai atliko musulmonišką piligriminę kelionę, o antrasis, pasak jo paties, atvirkštinę piligrimystę *tolyn* nuo Mekos, savo gausios istorinės, politinės ir socialinės medžiagos, paskelbtos apie Orientą, niekad taip nenuasmenino kaip Lane'as. Štai kodėl Burtonas, Lawrence'as ir Charlesas Doughty užima tarpinę poziciją tarp Lane'o ir Chateaubriand'o.

Chateaubriand'o *Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris* (810–1811) yra pateikiamos 1805–1806 m. kelionės, į kurią jis leidosi apkeliavęs Šiaurės Ameriką, detalės. Šimtai šios knygos puslapių taip įtikinamai patvirtina autoriaus prisipažinimą, kad „je parle éternellement de moi"*, jog Stendhalis, pats toli gražu savęs neišsižadėjęs rašytojas, Chateaubriand'o nesugebėjimo tapti keliautoju, kuriuo galima pasitikėti, priežastimi laikė jo „dvokų egotizmą". Į Orientą jis atsigabeno labai sunkų asmeninių tikslų ir prielaidų bagažą ir čia jį išsikrovęs ėmė stumdyti žmones, vietas ir idėjas taip, tarsi niekas negalėtų pasipriešinti jo despotiškai vaizduotei. Chateaubriand'as į Orientą atvyko kaip sukonstruota *figūra*, o ne kaip autentiškas asmuo. Bonaparte'as jam buvo paskutinis kryžiuotis, o jis pats vaizdavosi esąs „paskutinis prancūzas, kuris iš savo šalies išvyko į Šventąją Žemę skatinamas tų idėjų, tikslų ir jausmų, kuriuos puoselėjo ankstesniųjų laikų piligrimai". Tačiau buvo ir kitų priežasčių. Simetrija: pabuvus Naujajame pasaulyje ir pamačius jo gamtos paminklus, jam reikėjo užbaigti savo studijų ciklą aplankant Orientą ir jo žinijos paminklus – romėnų ir keltų senovę jis jau studijavo, tad dar buvo likę Atėnų, Memfio ir Kartaginos griuvėsiai. Savipilda: jam reikėjo papildyti savo vaizdinių atsargas. Religinės dvasios reikšmės patvirtinimas: „religija yra tam tikra universali kalba, kurią supranta visi žmonės", o kur galima rasti geresnes sąlygas ją stebėti, jei ne Oriente, kad ir kraštuose, kur vyrauja tokia palyginti žemo lygio religija kaip islamas. Visų svarbiausia: poreikis pamatyti daiktus ne tokius, kokie jie yra, bet tokius, kokius juos mano esant Chateaubriand'as: Koranas buvo „le livre de Mahomet"**; jame nebuvo pateiktas „ni principe de civilisation, ni

* „Aš nepaliaujamai kalbu apie save" (*pranc.*).

** Mahometo knyga (*pranc.*).

précepte qui puisse élever le caractère"*. „Ši knyga, – nesivaržydamas dėstė jis toliau savo didesnius ar mažesnius prasimanymus, – neskelbia nei neapykantos tironijai, nei meilės laisvei."[81]

Tokiai didžiavertei figūrai kaip Chateaubriand'as Orientas buvo apskurusi drobė, tik ir laukianti, kada jis kibs ją restauruoti. Arabas rytietis buvo „civilizuotas žmogus, vėl grįžęs į laukinę būklę": tad nenuostabu, kad, matydamas prancūziškai mėginančius kalbėti arabus, Chateaubriand'as jautėsi tarsi Robinzonas Kruzas, kurį sukrėtė pirmą sykį prašnekusi jo papūga. Tiesa, pasitaikydavo tokių vietų kaip Betliejus (etimologinės šio žodžio reikšmės Chateaubriand'as visiškai nesuprato), kur vėl užtikdavai ką nors panašaus į tikrą – kitaip sakant, europietišką – civilizaciją, tačiau jų buvo vos viena kita ir jas skyrė dideli atstumai. Visur jis susidurdavo su rytiečiais, arabais, kurių civilizacija, religija ir elgsena buvo tokia žema, barbariška ir antitetinė, kad jie nusipelno būti vėl užkariauti. Kryžiaus karai, anot jo, buvo ne agresija, bet tik krikščioniškas Omaro įžygiavimo į Europą atitikmuo. Be to, jis pridūrė, kad net jeigu kryžiaus karai, nesvarbu, ar šiuolaikiniu, ar pirminiu pavidalu, ir buvo agresija, problema, kurią jie iškėlė, pranoko panašius eilinių mirtingųjų klausimus:

> „Kryžiaus karais buvo siekiama ne tik išvaduoti Šventąjį kapą, bet ir sužinoti, kas paims viršų žemėje – ar kultas, priešiškas civilizacijai, tendencingai palankus tamsumui (omenyje, žinoma, turimas islamas), despotizmui, vergijai, ar kultas, kuris mūsų laikų žmonėse atgaivino mokslingos senovės genijų ir panaikino vergovę?"[82]

Tai pirmas kartas, kai reikšmingai buvo paminėta idėja, kurios autoritetas europiečių raštuose taps kone nepakeliamas, beveik besąlygiškas: Europos, mokančios Orientą, kokią prasmę turi laisvė, tema, nes Chateaubriand'as, kaip ir visi kiti po jo, manė, kad apie šią idėją rytiečiai, ypač musulmonai, ničnieko nenutuokia.

[81] Chateaubriand, *Oeuvres*, 2: 702 ir pastaba, 1684, 769–770, 769, 701, 808, 908.
[82] *Ibid*., p. 1011, 979, 990, 1052.
* „Nei civilizacijos principas, nei įstatymas, kuris galėtų sutaurinti būdą" (*pranc.*).

„Laisvė – jie tokios nežino; padorumas – jie jo neturi: jėga yra jų Dievas. Ilgą laiką nematydami pasirodant savo užkariautojų, vykdančių aukštesnį dangaus teisingumą, jie išpuiksta tartum kariai, likę be vado, piliečiai – be įstatymų leidėjų, šeima – be tėvo."[83]

Matome, jog jau 1810 m. vienas europietis kalbėjo panašiai kaip Cromeris 1910 m. ir teigė, kad rytiečius reikia užkariauti, neįžvelgdamas jokio paradokso teiginyje, kad Vakarai užkariaudami Orientą jo visai neužkariauja, bet išlaisvina. Chateaubriand'as šią idėją grindžia romantiška atperkamąja krikščionio misija atgaivinti mirusį pasaulį ir paskatinti jį suvokti savo paties potencijas, kurias po negyvu ir išsigimusiu paviršiumi gali įžvelgti tik europietis. Tai reiškia, kad keliautojo vadovas Palestinoje turi būti Senasis Testamentas ir Evangelijos[84], – esą tik taip įmanoma apgalėti akivaizdų šiuolaikinio Oriento išsigimimą. Tačiau Chateaubriand'ui neatrodo ironiška, kad jo kelionė ir *jo* vizija taip nieko ir neatskleidė apie šiuolaikinį Oriento žmogų ir *jo* likimą. Jei Orientas kuo ir svarbus, tai įvykiais, kurie jame nutiko Chateaubriand'ui, duota valia veikti jo dvasiai, suteiktomis galimybėmis atskleisti save patį, savo idėjas, savo lūkesčius. Laisvė, kuri jam taip rūpi, tėra tik jo paties išsivadavimas iš priešiškų Oriento tyrumų.

Šis išsivadavimas atveria jam kelią grįžti tiesiai į vaizduotės ir ja grindžiamų interpretacijų pasaulį. Oriento aprašymą užstelbia despotiško ego, kuris nė neslepia savo galių, primetami planai ir šablonai. Lane'o prozoje matome, kaip išnyksta ego, idant su visomis realistinėmis detalėmis išnirtų Orientas; Chateaubriand'o raštuose ego ištirpsta savo kuriamų stebuklų kontempliacijoje, o paskui vėl atgimsta, galingas kaip niekad, dar labiau svaigstantis nuo savo galių ir besimėgaujantis savosiomis interpretacijomis.

„Kai keliauji po Judėją, iš pradžių širdį spaudžia didelis maudulys; tačiau vienai negyvenamai vietai keičiant kitą, tave supanti erdvė ima plėstis be galo, be krašto, maudulys pamažėle išsisklaido, ir pajunti slaptą siaubą, kuris, užuot

[83] *Ibid.*, p. 1069.
[84] *Ibid.*, p. 1031.

prislėgęs sielą, suteikia jai drąsos ir pakylėja tavo prigimtinį genijų. Nepaprasti pavidalai, sukurti stebuklų, ima atsiskleisti iš visų žemės šalių: deginanti saulė, veržlus erelis, vaisių nemezgantis figmedis, – čia esti visa Šventraščio poezija, visi jo vaizdiniai. Kiekvienas vardas glaudžia slėpinį, kiekviena grota skelbia ateitį, kiekviena viršūnė tebeaidi nuo pranašo žodžių. Pats Dievas kalbėjo šiame krašte: išdžiūvusios srovės, suskaldytos uolos, atviri kapai liudija šį stebuklą; dykuma, regis, vis dar nėra atgavusi žado nuo siaubo; galėtum tarti, kad ji vis dar nedrįsta sudrumsti tylą, nes girdėjo amžinybės balsą."[85]

Minties tėkmė šioje ištraukoje kalba pati už save. Paskališko siaubo patyrimas ne tik sumažina pasitikėjimą, jis stebuklingai jį sužadina. Plikas peizažas dūluoja tarsi iliuminuotas tekstas, kuris prisistato labai stipriam, iš naujo sutvirtintam ego, kad būtų įdėmiai ištirtas. Chateaubriand'as peržengė apgailėtiną, nors ir bauginančią šiuolaikinio Oriento tikrovę, idant jo santykis su šia tikrove galėtų būti pirmapradis ir kuriamasis. Pateiktos ištraukos pabaigoje jis yra jau ne šiuolaikinis žmogus, bet vizijų regėtojas, daugiau ar mažiau Dievo amžininkas; Judėjos dykuma tebetyli nuo tada, kai čia kalbėjo Dievas, o Chateaubriand'as yra tas žmogus, kuris gali išgirsti šią tylą, suprasti, ką ji reiškia, ir – savo skaitytojams – priversti dykumą vėl prabilti.

Didelis simpatinės intuicijos talentas, kuris Chateaubriand'ui leido reprezentuoti ir interpretuoti Šiaurės Amerikos slėpinius apysakose *René* ir *Atala*, o krikščionybę – apologijoje *Le Génie du Christianisme*, akino autorių leistis į dar virtuoziškesnes interpretacijas rašant *Itinéraire*. Kūrėjo daugiau nebedomina natūralus primityvumas ir romantiniai jausmai: čia jis imasi paties amžinojo kūrybingumo ir dieviškojo pirmapradiškumo, kadangi pirmiausia jie buvo atiduoti saugoti būtent bibliniam Orientui ir čia išliko betarpišku ar latentiniu pavidalu. Savaime aišku, po ranka jie nesimėtė: Chateaubriand'as turėjo jų trokšti ir stengtis juos įgyti. Būtent šiam ambicingam tikslui buvo skirta *Itinéraire*, lygiai kaip ir pastangos šio veikalo tekste Chateaubriand'o ego perkonstruoti iš pagrindų tokiu mastu, kad būtų padarytas užsimotas darbas. Kitaip negu Lane'as, Chateaubriand'as mėgina *vartoti* Orientą. Jis ne tik savinasi Orientą, jis

[85] *Ibid.*, p. 999.

reprezentuoja jį ir kalba už jį – ne istorijoje, bet anapus istorijos, pakilęs į belaikę visiškai išgydyto pasaulio dimensiją, kurioje žmonės ir šalys, Dievas ir žmonės yra viena. Todėl Jeruzalėje, savo vizijos šerdyje ir galutiniame piligrimystės tiksle, Chateaubriand'as pasijunta esąs visiškai susitaikęs su Orientu – su žydišku, krikščionišku, musulmonišku, graikišku, persišku, romėnišku ir galiausiai prancūzišku Orientu. Jį sujaudino varginga žydų padėtis, tačiau, Chateaubriand'o nuomone, jie irgi tarnauja jo visuotinei vizijai, be to, kas taip pat naudinga, suteikia būtino kandumo jo krikščioniškam kerštingumui. Dievas, sako jis, išsirinko naują tautą, ir ši tauta nėra žydai[86].

Vis dėlto jis padaro šiokių tokių nuolaidų žemiškajai tikrovei. Jeruzalė į jo maršrutą buvo įtraukta kaip galutinis antžemiškasis tikslas, o Egiptas suteikia medžiagos politiniam ekskursui. Chateaubriand'o pastabos apie Egiptą puikiai papildo jo piligrimystę. Sujaudintas didingos Nilo deltos jis pareiškia:

> „Jei kas ir yra verta šių didingų lygumų, tai tik prisiminimai apie mano šlovingą tėvynę: aš mačiau liekanas paminklų, kuriuos paliko naujoji civilizacija, atnešta į Nilo pakrantes Prancūzijos genijaus."[87]

Šias Chateaubriand'o mintis lydi nostalgiška gaida, nes Egiptas jam teikė galimybę Prancūzijos nebuvimą sugretinti su laisvos vyriausybės, valdančios laimingus žmones, nebuvimu. Be to, Egiptas po Jeruzalės kelia tam tikros dvasinės antigradacijos įspūdį. Pateikęs politinį komentarą apie apgailėtiną jo būklę, Chateaubriand'as užduoda sau rutinišką klausimą apie „skirtumą" kaip istorinės raidos rezultatą: kaip galėjo ši išsigimusi ir bukaprotiška „musulmonų" minia atsikraustyti gyventi į tą patį kraštą, kurio visiškai kitokie šeimininkai buvo padarę tokį įspūdį Herodotui ir Diodorui?

Tai prideramas atsisveikinimas su Egiptu, iš kurio jis leidosi į Tunisą pamatyti Kartaginos griuvėsių ir galiausiai pasuko namo. Tačiau prieš išvykdamas iš Egipto jis nuveikė dar vieną nuostabų dalyką: priverstas tenkintis galimybe matyti piramides tik iš tolo, jis pasistengė rasti

[86] *Ibid.*, p. 1126–1127, 1049.
[87] *Ibid.*, p. 1137.

pasiuntinuką, kuris apsiimtų nuvykti prie jų ir čia ant akmens išraižytų jo (Chateaubriand'o) vardą, o mūsų labui pridūrė: „Turi būti įvykdytos visos pamaldaus keliautojo priedermėlės". Jeigu tokios mielos turistinės banalybės nesmagintų mūsų, tai į jas paprastai išvis vargu ar atkreiptume dėmesį. Vis dėlto ši paskutinio *Itinéraire* puslapio preliudija, regis, yra kur kas reikšmingesnė, negu gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Apmąstydamas dvidešimties metų projektą išstudijuoti savo, kaip tremtinio, „tous les hasards et tous les chagrins"*, Chateaubriand'as elegiškai pažymi, kad visos jo knygos iš tikrųjų buvo tam tikras būdas prailginti savo gyvenimą. Jis yra žmogus, kuris neturi nei namų, nei galimybių juos įsigyti, žmogus, suprantąs, kad jaunystė jau praėjo. Jei dangus malonės suteikti jam amžinąją ramybę, rašo jis, tai jis stengsiąsis tyloje pastatyti „monument à ma patrie"**. Žemėje jam dar liekąs rašymas, kurio, jeigu jo vardas gyvuos, pakako iki valiai, o jeigu ne, buvo gerokai per daug[88].

Šios baigiamosios eilutės grąžina mus prie Chateaubriand'o noro įamžinti savo vardą ant piramidžių. Pasidaro aišku, kad jo egoistiškuose memuaruose apie Orientą mums yra pateikiamas nuolat demonstruojamas, nenuilstamas savojo „aš" patyrimas. Rašymas Chateaubriand'ui buvo gyvenimo aktas, todėl jis negalėjo palikti raštiškai nepalytėta nieko, net atokiai gulinčio akmens, jei norėjo išlikti gyvas. Lane'o naratyvo tvarką turėjo laužyti mokslinis autoritetas ir gausios detalės, o Chateaubriand'o atveju ji turėjo būti transformuota į įsakmią egoistinio, itin permainingo individo valią. Lane'as aukojo savo ego orientalizmo kanonui, o Chateaubriand'as stengėsi, kad viskas, ką jis sako apie Orientą, būtų visiškai priklausoma nuo jo ego. Tačiau nė vienas iš šių dviejų autorių neįsivaizdavo, kad būsimosios kartos galėtų vaisingai pratęsti jų darbą. Lane'as beasmeniškumą traktavo kaip techninę disciplina: jo darbu turėjo būti naudojamasi, tačiau ne kaip žmogiškuoju dokumentu. Kita vertus, Chateaubriand'as manė, kad jo rašymas, panašiai kaip simbolinis jo vardo įrašas ant piramidės, galėtų reikšti jo paties asmenį; antraip, jeigu jam nepavyktų prailginti savo gyvenimo rašymu, jis būtų tiesiog perteklinis, nereikalingas.

[88] *Ibid.*, p. 1148, 1214.

* „Visas negandas ir visus sielvartus" (*pranc.*).

** „Paminklą savo tėvynei" (*pranc.*).

Net jeigu visi po Chateaubriand'o ir Lane'o į Orientą leidęsi keliautojai dėjosi į galvą jų darbą (kai kuriais atvejais nevengė net kopijuoti pažodžiui), jų paveldas įkūnija patį orientalizmo likimą ir jo galimybių ribas. Arba tai, kas rašoma, būdavo mokslas, kaip Lane'o raštuose, arba asmeninės ištarmės, kaip Chateaubriand'o. Pirmuoju atveju problemą kėlė beasmenis vakarietiškas įsitikinimas, kad įmanoma aprašyti bendrus, kolektyvinius fenomenus, ir tendencija kurti realybę ne tiek iš Oriento, kiek iš savo paties pastebėjimų. Asmeninių ištarmių problema buvo ta, kad šiuo atveju neišvengiamai būdavo linkstama Orientą sutapatinti su asmeninėmis, nors estetiniu požiūriu išties itin aukšto lygio fantazijomis. Aišku, abiem atvejais orientalizmas darė didžiulę įtaką Oriento aprašymui ir apibūdinimui. Tačiau ši įtaka visada, net iki pat mūsų dienų, stodavo skersai kelio tam tikrai Oriento pajautai, kuri nebuvo nei neįmanomai bendra, nei nesudrumsčiamai privati. Užsiimtume bergždžiomis paieškomis, jeigu baustumėmės orientalizme ieškoti gyvos rytiečio – kaip šiuolaikinio nūdienos pasaulio gyventojo – žmogiškosios ar net socialinės tikrovės prasmės.

Dėl šios spragos daugiausia kalta įtaka, kurią darė abi mano aprašytosios galimybės: Lane'o ir Chateaubriand'o, britiškoji ir prancūziškoji. Žinių, ypač specializuotos žinijos, augimas yra labai lėtas procesas. Žinios auga toli gražu ne tik pridėjimo ar telkimo būdu, jų plėtra – tai atrankinio kaupimo, perkėlimo, panaikinimo, pertvarkymo ir atkaklumo procesas, vykstantis vadinamojo tyrimo konsensuso rėmuose. Tokios žinijos kaip orientalizmas legitimumas XIX a. rėmėsi ne religiniu autoritetu, kaip iki Šviečiamosios epochos, bet tuo, ką galėtume pavadinti atkuriamuoju ankstesnio autoriteto citavimu. Pradedant Silvestre'u de Sacy, mokytas orientalistas laikėsi nuostatos, kad jis esąs mokslininkas, kuris apžvelgia daugybę tekstų fragmentų, o paskui imasi juos redaguoti ir tvarkyti it koks restauratorius, iš senų eskizų sudėliojantis jų numanomai reprezentuojamą visuminį paveikslą. Tad orientalistai vienas kito darbais naudojosi cituodami juos. Burtonas, pavyzdžiui, *Tūkstančiu ir viena naktimi* ar Egiptu domėjosi netiesiogiai, *per* Lane'o veikalus, cituodamas šį savo pirmtaką, kuris jam buvo didžiulis autoritetas, ar net drįsdamas ginčytis su juo. Nervalis kelionėn į Orientą leidosi Lamartine'o maršrutu, o šis savo ruožtu –

Chateaubriand'o. Žodžiu, orientalizmas, kaip augančios žinijos forma, iš esmės mito mokslininkų pirmtakų, dirbusių šioje srityje, citatomis. Netgi susidūręs su nauja medžiaga, orientalistas apie ją spręsdavo skolindamasis (kaip mokslininkai dažnai daro) savo pirmtakų požiūrius, ideologijas ir direktyvines tezes. Tad, griežtai kalbant, po Silvestre'o de Sacy ir Lane'o dirbę orientalistai perrašė Silvestre'ą de Sacy ir Lane'ą, o po Chateaubriand'o keliavę piligrimai perrašė Chateaubriand'ą. Iš šių kompleksiškų perrašymų buvo sistemingai šalinami aktualūs nūdienio Oriento faktai, ypač kai tokie talentingi piligrimai, kaip Nervalis ir Flaubert'as, pirmenybę teikdavo Lane'o aprašymams, o ne tam, kas jų akims ir protams atsiskleisdavo tiesiogiai.

Žinių apie Orientą sistemoje Orientas yra ne tiek vieta, kiek *topos*: nuorodų rinkinys, krūva charakteristikų, kurių šaltinis, regis, yra citatos ar teksto fragmentai, ar ištraukos iš kieno nors veikalo apie Orientą, ar kokia ankstesnio įsivaizdavimo nuotrupa, ar visų jų mišinys. Tiesioginis Oriento stebėjimas ar jo nuodugnus aprašymas yra fikcijos, kurias pateikia raštai apie Orientą, tačiau joms be išimties tenka visiškai antrinis vaidmuo, palyginti su kitokio pobūdžio sistemiškais uždaviniais. Lamartine'o, Nervalio ir Flaubert'o kūryboje Orientas yra kanoninės medžiagos re-prezentavimas, vadovaujamas estetinės ar vykdomosios valios, galinčios sukelti skaitytojų susidomėjimą. Vis dėlto kiekvienas šių trijų rašytojų teigia orientalizmą ar tam tikrą jo aspektą, nors, kaip jau sakiau, naratyvinei sąmonei ir skiriamas labai svarbus vaidmuo. Vėliau pamatysime, kad ši naratyvinė sąmonė, nepaisant jos ekscentriškos individualybės, galų gale suvoks, kaip Buvaras ir Pekiušė, kad piligrimystė viso labo yra kopijavimo forma.

Lamartine'as, 1833 m. iškeliavęs į Orientą, išsitarė, kad ryžtasi tam, apie ką visad svajojo: „un voyage en Orient [était] comme un grand acte de ma vie intérieure"*. Jį drasko išankstinės nuostatos, simpatijos ir šališkos nuomonės: romėnų ir Kartaginos jis nekenčiąs, o žydus, egiptiečius ir indus, kurių Dante jis skelbiasi ketinąs tapti, mylįs. Apsiginklavęs Prancūzijai skirtomis formaliomis eilėmis „Adieu", kuriose išvardija viską, ką planuoja atlikti Oriente, jis leidžiasi į Rytus. Iš pradžių viskas, su kuo jis susiduria, arba patvirtina jo poetinius spėjimus, arba patenkina polinkį į analogijas.

* „Kelionė po Rytus [buvo] tarsi didis mano vidinio gyvenimo veiksmas" (*pranc.*).

Ledi Hester Stanhope – dykumos Kirkė, Orientas – „patrie de mon imagination“*, arabai – primityvūs žmonės, biblinė poezija didžiosiomis raidėmis išgraviruota Libano žemėje, Orientas liudija masinantį Azijos didumą ir Graikijos mažumą, palyginti su juo. Tačiau netrukus po to, kai pasiekia Palestiną, Lamartine'as tampa nepataisomu įsivaizduojamo Oriento kūrėju. Kanaano lygumos, teigia jis, pranašiau atrodančios Poussino ir Claude'o Lorraino paveiksluose. Jo kelionė, kurią anksčiau jis vadino „vertimu“, dabar tapo malda, kuri jo atmintį, sielą ir širdį užvaldo labiau negu akis, protą ir dvasią[89].

Šis nuoširdus prisipažinimas galutinai išlaisvino Lamartine'o aistrą (nedisciplinuotą) kurti analogijas ir rekonstruoti. Krikščionybė yra vaizduotės ir atmenos religija, tad Lamartine'as, laikantis save tipišku pamaldžiu tikinčiuoju, davė sau valią. Jo tendencingų „pastebėjimų“ katalogas būtų be galo be krašto: viena moteris, kurią jis mato, primenanti jam Haidė iš *Don Žuano*; Jėzus ir Palestina esą susiję panašiai kaip Rousseau ir Ženeva; tikroji Jordano upė esanti ne tokia svarbi kaip tie „slėpiniai“, kuriuos ji pažadina sieloje; rytiečiai, ir ypač musulmonai, esą tingūs, o jų politika kaprizinga, aistringa ir be ateities; kita moteris jam primenanti vieną *Atalos* fragmentą; nei Tasso, nei Chateaubriand'as (kurių anksčiau vykusios kelionės, regis, dažnai neduodavo ramybės šiaip jau dėl nieko nesikamuojančiam Lamartine'o egoizmui) tinkamai nesupratę Šventosios Žemės, ir taip toliau, ir taip toliau. Iš puslapių, skirtų arabų poezijai, apie kurią Lamartine'as samprotauja su absoliučiu pasitikėjimu, matyti, kad jo nė kiek netrikdo tai, jog jis visiškai nemoka arabiškai. Jam svarbu tik tai, kad kelionė po Orientą atskleidžia, jog Orientas yra „la terre des cultes, des prodiges“**, o jis pats – jo siųstasis poetas Vakaruose. Be jokios autoironijos Lamartine'as paskelbia:

> „Ši arabų žemė – stebuklų žemė, viskas čia gimsta, o kiekvienas patiklus ar fanatiškas žmogus čia savo ruožtu gali tapti pranašu.“[90]

[89] Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1935; persp., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48–49, 179, 178, 148, 189, 118, 245–246, 251.

[90] *Ibid.*, 1: 363; 2: 74–75; 1: 475.

* „Mano vaizduotės tėvynė“ (*pranc.*).

** „Kultų ir stebuklų žemė“ (*pranc.*).

Jis tapo pranašu tik dėl to, kad viešėjo Oriente.

Pasakojimo pabaigoje Lamartine'as pasiekia savo piligrimystės tikslą, aplanko Šventąjį kapą, tą pradinį ir galutinį viso laiko ir erdvės tašką. Jis pakankamai interiorizavo tikrovę, kad panorėtų pasitraukti iš jos atgal į grynąją kontempliaciją, vienatvę, filosofiją ir poeziją[91].

Pakilęs virš grynai geografinio Oriento, jis virto vėlesnės epochos Chateaubriand'u, nužvelgiančiu Rytus taip, tarsi jie būtų asmeninė (ar bent jau prancūzų) provincija, pasirengusi pereiti galingų Europos valstybių žinion. Iš keliautojo ir piligrimo realiame laike ir erdvėje Lamartine'as tapo antasmeniniu ego, kuris galia ir sąmone tapatinasi su visa Europa. Tai, kas atsiveria jo žvilgsniui, yra neišvengiamo būsimojo suskaldymo proceso apimtas Orientas, kuriame savo siuzerenitetą įtvirtins užkariautoja Europa. Tad Lamartine'o kulminacinėje vizijoje Orientas atgimsta europiečių teisės viešpatauti jame pavidalu:

> „Tokio pobūdžio siuzerenitetą, apibrėžtą ir įtvirtintą kaip Europos teisė, iš esmės sudarys teisė okupuoti vieną ar kitą teritoriją arba jų pakrantes, kad čia būtų galima įkurti arba laisvuosius miestus, arba Europos kolonijas, arba prekybinius įplaukiamuosius uostus."

Lamartine'as čia nesustoja. Kildamas dar aukščiau, jis pasiekia tašką, kur Orientas, kurį jis ką tik matė ir kuriame jis ką tik buvo, traktuojamas kaip „tautos be teritorijos, be *patrie**, be teisių, be įstatymų, be saugumo, ... nekantriai laukiančios prieglobsčio", kurį joms suteiks Europos okupacija[92].

Jokia kita orientalizmo sufabrikuota Oriento vizija nepateikė tokios absoliučios rekapituliacijos kaip ši. Lamartine'ui piligrimystė į Orientą buvo ne tik įsiskverbimas į Orientą valdinga sąmone, bet ir faktiškas šios sąmonės eliminavimas dėl jos įgytos tam tikros beasmenės ir kontinentinės

[91] *Ibid.*, 2: 92–93.

[92] *Ibid.*, 2: 526–527, 533. Galima paminėti du svarbius veikalus apie prancūzų rašytojus Oriente: Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 t. (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932); Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).

* Tėvynė (*pranc.*).

Oriento kontrolės. Tikroji Oriento tapatybė pradingo nuoseklių fragmentų serijoje, prisiminimų persunktuose Lamartine'o pastebėjimuose, kurie vėliau buvo surinkti į daiktą ir pateikti kaip performuluota napoleoniška svajonė apie pasaulinę hegemoniją. Lane'o žmogiškoji tapatybė išsisijoja moksliniame jo egiptietiškųjų klasifikacijų rėtyje, o Lamartine'o sąmonė visiškai peržengia savo normalias ribas. Tai darydama ji pakartoja Chateaubriand'o kelionę ir jo vizijas tik tam, kad žengtų anapus jų, į šeliškų ar napoleoniškų abstrakcijų, kurios leidžia pasaulius ir gyventojus dėlioti it kortas ant stalo, sferą. Tai, kas lieka Lamartine'o prozoje iš Oriento, toli gražu nėra substancialu. Geopolitinę Oriento tikrovę užgožė Lamartine'o jam skirti planai; iš vietų, kuriose jis lankėsi, žmonių, kuriuos jis sutiko, iš jo patyrimo pompastiškuose apibendrinimuose teliko keli atgarsiai. Paskutiniai savitumo pėdsakai buvo eliminuoti „résumé politique"*, kuria baigiasi *Voyage en Orient*.

Lamartine'o transcendentiniam kvazinacionaliniam egoizmui galime priešpriešinti Nervalį ir Flaubert'ą. Orientaliniai veikalai vaidina esminį vaidmenį pilnuose šių autorių *oeuvre*** rinkiniuose – kur kas didesnį negu imperialistinė Lamartine'o *Voyage* jo *oeuvre*. Vis dėlto abu jie, kaip ir Lamartine'as, į Orientą atvyko perskaitę tomus klasikos autorių, šiuolaikinės literatūros ir akademinio orientalizmo veikalų; apie šį pasirengimą Flaubert'as kalba atviriau negu Nervalis, kuris novelių rinkinyje *Les Filles du feu* vargu ar nuoširdžiai teigia, kad visos jo žinios apie Orientą tebuvo pusiau išblukę prisiminimai iš to, kas eita mokykloje[93]. Kad tai visiškai neatitinka tiesos, liudija jo *Voyage en Orient*, nors iš šio veikalo matyti, kad Nervalio *orientalia* išmanymas buvo ne toks sistemingas ir disciplinuotas kaip Flaubert'o. Vis dėlto svarbiau tai, kad abu šie rašytojai tiek asmeniškai, tiek estetiniu požiūriu plačiau panaudojo savo keliones į Orientą (Nervalis čia lankėsi 1842–1843 m., o Flaubert'as – 1849–1850 m.) negu visi kiti XIX a. keliautojai. Reikia pasakyti, kad, visų pirma, jie abu buvo genialūs rašytojai, be to, sunkte prisisunkę tų Europos kultūros aspektų, kurie skatino simpatišką, nors ir iškreiptą Oriento viziją. Nervalis ir Flaubert'as

[93] Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, in *Oeuvres*, éd. Albert Béguin et Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297–298.

* Politinė reziumė (*pranc.*).

** Raštai (*pranc.*).

priklausė tokiai minčių ir jausmų bendruomenei, kurią aprašė Mario Prazas studijoje *Romantizmo agonija**. Egzotinių vietų vaizdai, sadomazochistiniai polinkiai (tai, ką Prazas vadina *algolagnija*), žavėjimasis fatališkos moters idėja, makabriškais dalykais, paslaptimis ir okultizmu – visa tai šiai bendruomenei leido puoselėti tokio pobūdžio literatūrą, kurią kūrė Gautier (pats apkerėtas Oriento), Swinburne'as, Baudelaire'as ir Huysmansas[94]. Nervaliui ir Flaubert'ui tokios moterų figūros kaip Kleopatra, Salomėja ir Izidė turėjo ypatingą reikšmę; nėra atsitiktinis dalykas tai, kad tiek Orientui skirtuose savo veikaluose, tiek kelionių po Oriento šalis metu jie ypač vertino ir aukštino tokio legendinio, sugestijų kupino ir asociatyvaus tipo moteris.

Be savo bendrų kultūrinių nuostatų, Nervalis ir Flaubert'as atsinešė į Orientą asmeninę mitologiją, kurios interesams ar net pačiai struktūrai buvo reikalingas Orientas. Juodu buvo paveikę tai, ką Quinet ir kiti apibūdino kaip orientalinį renesansą: pasakiškoje senovėje ir egzotikoje jie ieškojo gaivingų stimulų. Vis dėlto kiekvienam jų piligrimystė į Orientą buvo ieškojimas kažko santykiškai asmeniško: Flaubert'as ieško „tėvynės", kaip tai pavadino Jeanas Bruneau[95], religijų, vizijų ir klasikinės senovės radimosi vietose; Nervalis, kaip anksčiau Sterne'o Jorikas**, ieško savo asmeninių jausmų ir svajonių pėdsakų – ar veikiau jais seka. Tad abiem šiems rašytojams Orientas buvo *déjà vu**** vieta, ir abiem buvo vieta, į kurią dažnai, su kiekvienai lakesnei estetinei vaizduotei būdinga menine ekonomija grįžtama ir užbaigus tikrąją kelionę. Nė vienam jų pasinaudojimas orientaline medžiaga neišsėmė Oriento, nors jų orientaliniuose raštuose dažnai susiduriama su nusivylimo, lūkesčių sudužimo ar demistifikacijos motyvais.

Išskirtinę Nervalio ir Flaubert'o reikšmę tokiai studijai kaip ši, gvildenančiai XIX a. orientalistinį mentalitetą, lemia tai, kad nors jų literatūrinis darbas ir yra susijęs su tuo orientalizmu, kurį iki šiol aptarėme, ir pridera nuo jo, tačiau

[94] Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).

[95] Jean Bruneau, *Le "Conte Orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), p. 79.

* Iš tiesų ši studija vadinasi *Carne, la morte et il diavolo nella letteratura romantica* (*Kūnas, mirtis ir velnias romantinėje literatūroje*).

** Anglų rašytojo Laurence'o Sterne'o romano *Sentimentali kelionė po Prancūziją ir Italiją* (1768) herojus.

*** Jau matyta (*pranc.*).

kartu lieka nuo jo nepriklausomas. Ne mažiau svarbus ir pats jų kūrybos mastas. Nervalio *Voyage en Orient* – tai kelionės užrašų, apybraižų, pasakojimų ir fragmentų rinkinys; jo neabejingumą Orientui taip pat rodo sonetų ciklas *Les Chiméres*, laiškai, kai kurie jo beletristikos ir kiti prozos veikalai. Dėl Flaubert'o, tai Oriento yra prisodrinti tiek prieš jo kelionę į Rytus, tiek po jos rašyti veikalai. Orientas figūruoja *Carnets de Voyage* ir pirmojoje romano *La Tentation de Saint Antoine* versijoje (ir abiejose vėlesnėse versijose), taip pat *Hérodias, Salammbô* ir gausybėje išrašų iš skaitytų knygų, siužetų apmatų bei nebaigtų istorijų, vis dar prieinamų mums ir su dideliu išmanymu nagrinėjamų Bruneau[96]. Orientalizmo atgarsių yra ir kituose Flaubert'o didžiuosiuose romanuose. Žodžiu, tiek Nervalis, tiek Flaubert'as nuolat plėtojo savo orientalinę medžiagą ir įvairiai inkorporavo ją į specialias savo asmeninių estetinių projektų struktūras. Tačiau tai nereiškia, kad Oriento tema jų veikaluose yra atsitiktinė. Veikiau – skirtingai nuo tokių rašytojų kaip Lane'as (iš kurio šiedu autoriai skolinosi nė kiek nesigėdydami), Chateaubriand'as, Lamartine'as, Renanas, Silvestre'as de Sacy – jų Orientas buvo ne tiek tai, kas suvokta, įsisavinta, redukuota ar kodifikuota, kiek tai, kuo gyvenama, kas estetiniu ir vaizduotės požiūriu eksploatuojama kaip galimybių kupina erdvi vieta. Reikšmę jiems turėjo veikalo struktūra kaip nepriklausomas estetinis ir asmeninis faktas, o ne būdai, kurie leistų panorėjus veiksmingai viešpatauti Oriente ar perteikti jį grafiškai. Jų ego nei susiurbė į save Orientą, nei visiškai sutapatino Orientą su dokumentinėmis ir tekstinėmis žiniomis apie jį (žodžiu, su oficialiuoju orientalizmu).

Tad, viena vertus, jų orientalinio darbo mastas peržengia ribas, kurias nustatė ortodoksinis orientalizmas. Kita vertus, jų darbo temos nevaržo Orientas ar orientalistiniai dalykai (net jeigu jie imasi savaip orientalizuoti Orientą); jie visiškai sąmoningai žaidžia su ribomis ir iššūkiais, kuriuos jiems pateikia Orientas ir žinios apie jį. Nervalis, pavyzdžiui, mano, kad į tai, ką regi, jis turi įlieti gyvybingumo, nes, sako jis,

„le ciel et la mer sont toujours là; le ciel d'Orient, la mer d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!"

[96] Bruneau nagrinėja visą šią medžiagą minėtame veikale.

(„dangus ir jūra dar tebėra čia; Oriento dangus, Jonijos jūra kas rytą pasibučiuoja šventuoju meilės bučiniu; bet žemė mirė, mirė nuo žmogaus rankos, o dievai išnyko!")

Jeigu Orientas dabar, kai jo dievai išnyko, ir gali gyvuoti, tai tik vaisingų rašytojo pastangų dėka. Knygoje *Voyage en Orient* naratyvinė sąmonė niekad nepaliauja skambėjusi energijos kupinu balsu, kuris orientalinės egzistencijos labirintu juda apsiginklavęs, kaip mums sako Nervalis, dviem arabiškais žodžiais: *tayeb*, reiškiančiu sutikimą, ir *mafisch*, reiškiančiu atsisakymą. Šiedu žodžiai suteikia jam galimybę atsirinktinai susidurti su antitetiniu orientaliniu pasauliu, susidurti su juo ir išgauti jo slaptuosius principus. Jis yra nusiteikęs pripažinti, kad Orientas – tai „le pays des rêves et de l'illusion"*, tarsi vualiai, kuriuos Kaire jis regi kiekviename žingsnyje, slepianti gelminį ir turtingą moteriškojo seksualumo lobyną. Nervalis, kaip ir Lane'as, įsitikina, kad santuoka islamo visuomenėje yra būtinybė, tačiau, skirtingai nuo šio britų orientalisto, prisiriša prie moters. Jo ryšys su Zeinaba nėra tik socialinė priedermė:

„Turiu susituokti su atviraširde mergina iš šios šventos žemės, kuri yra mūsų pirmoji tėvynė; turiu užsigrūdinti gaivinančiose žmonijos versmėse, iš kurių sunkiasi mūsų tėvų poezija ir tikėjimas! ... Meilyčiau, kad mano gyvenimas būtų kaip romanas, todėl sąmoningai persikeliu į situaciją tų aktyvių ir ryžtingų herojų, kurie nori bet kokia kaina sukurti aplink save dramą, intrigą, žodžiu, veiksmą."[97]

Nervalis investuoja save į Orientą siekdamas sukurti ne tiek beletristinį naratyvą, kiek patvarią intenciją – iki galo taip niekad ir nerealizuotą – sulydyti dvasią su fiziniu veiksmu. Šis antinaratyvas, ši parapiligrimystė yra nukrypimas nuo to diskursyvaus užbaigtumo, kuris buvo būdingas ankstesnių autorių, rašiusių apie Orientą, vizijai.

Fiziškai ir emociškai susietas su Orientu, Nervalis nevaržomai klajoja po jo turtus ir jo kultūrinę (ir iš esmės moterišką) aplinką, ypač Egipte

[97] Nerval, *Voyage en Orient*, in *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.
* „Svajų ir iliuzijų žemė" (*pranc.*).

lokalizuodamas tą motinišką „centrą, sykiu slaptingą ir prieinamą“, iš kurio kyla visa išmintis[98]. Jo įspūdžiai, svajonės ir prisiminimai kaitaliojasi su ornamentuoto, manieringo pasakojimo, parašyto orientaliniu stiliumi, atkarpomis; kelionės sunkumai – Egipte, Libane, Turkijoje – sumyšta su sąmoningos digresijos kompozicija, tarsi Nervalis kartotų Chateaubriand'o *Itinéraire* požeminiu, nors toli gražu ne tokiu valdingu ir akivaizdžiu, maršrutu. Tai vykusiai nusako Michelis Butoras:

> „Chateaubriand'o kelionė, Nervalio manymu, yra kelionė paviršiumi. O jo paties kelionė yra suplanuota apgalvotai panaudojant papildomus centrus, pagrindinius židinius juosiančius elipsinius centrus, kurie leidžia jam paralaksiniu būdu atkreipti dėmesį į visus pinklių, kurias spendžia normalūs centrai, aspektus. Klajodamas Kairo, Beiruto ar Konstantinopolio gatvėmis, Nervalis visada tyko ko nors, kas jam leistų pajusti požemius, besidriekiančius po Roma, Atėnais ir Jeruzale [pagrindiniais Chateaubriand'o *Itinéraire* miestais]. ...
> Ir kaip trys Chateaubriand'o miestai susižino tarpusavyje – Roma su savo imperatoriais ir popiežiais, vėl kaupianti Atėnų ir Jeruzalės paveldą, testamentą, – Nervalio požemiai ... susieina vienas su kitu."[99]

Netgi du ilgi intriguojantys epizodai „Kalifo Hakimo istorija“ ir „Ryto karalienės istorija“, kurių veikiausiai prisireikė tam, kad būtų galima plėtoti trukų, solidų naratyvinį diskursą, regis, atitolina Nervalį nuo „antžeminio“ užbaigtumo, stumdami jį vis giliau į neatsikratomą vidinį paradoksų ir svajų pasaulį. Abiejose istorijose gvildenama daugialypė tapatybė, kurios vienas motyvų – dėstomas atvirai – yra incestas; jiedvi abi grąžina mus į Nervalio kvintesencinį orientalinį pasaulį, kuriame miglotos, permainingos svajos nepaliaujamai dauginasi anapus ryžtingumo, aiškumo ir materialumo. Kai baigdamas kelionę Nervalis pakeliui į Europos žemyną atvyksta į Maltą, jis suvokia grįžęs į „le pays du froid et des orages, et déjà l'Orient n'est plus pour moi qu'un de ses rêves du matin

[98] *Ibid.*, p. 181.
[99] Michel Butor, „Travel and Writing“, trans. John Powers and K. Lisker, *Mosaic* 8, no. 1 (Fall 1974): 13.

auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour"[100]*. Jo *Voyage* yra daug puslapių, nusižiūrėtų nuo Lane'o *Šiuolaikinių egiptiečių*, tačiau netgi jų giedras tikėjimas, regis, išsisklaido tame nuolat krinkančiame, urvingame prade, kuris sudaro Nervalio Orientą.

Du jo *Voyage carnet*** tekstai, manau, suteikia mums idealią galimybę suprasti, kaip jo Orientas atsiplėšdavo nuo visko, kas panėšėjo į orientalistų puoselėtą Oriento sampratą, nors tam tikru mastu jo veikalas priklauso nuo orientalizmo. Pirma, jo potroškiai godėjasi nesirenkant kaupti potyrius ir prisiminimus: „Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature (femmes étrangères). Souvenirs d'y avoir vécu."*** Antrasis tekstas yra kiek detalesnė pirmojo plėtotė: „Les rêves et la folie... Le désir de *l'Orient*. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise... Elle. Je l'avais fuie, je l'avais perdue... Vaisseau d'Orient"[101]****. Orientas simbolizuoja Nervalio svajingas paieškas ir tai, apie ką jos sukasi, – moterį pabėgėlę tiek kaip troškimą, tiek kaip praradimą. „Vaisseau d'Orient" (Oriento laivas) – tai enigmatinė nuoroda arba į moterį kaip laivą, gabenantį Orientą, arba galbūt į paties Nervalio laivą Orientui, jo prozos *voyage*. Abiem atvejais Orientas yra sutapatintas su atmintinu *nebuvimu*.

Kaip kitaip galėtume paaiškinti, kodėl tokios originalios ir individualios dvasios veikale kaip *Voyage* nė kiek nesivarginant panaudoti ištisi pavyzdžiai iš Lane'o, kuriuos Nervalis patykomis įdėjo kaip savo Oriento aprašymus? Tarsi neįstengęs rasti stabilios orientalinės tikrovės ir nepajėgęs įgyvendinti ketinimo suteikti sistemingą pavidalą savo Oriento re-prezentacijai, Nervalis naudojosi pasiskolintu kanonizuoto orientalistinio teksto autoritetu. Po jo kelionės žemė liko mirusi, ir, išskyrus Nervalio įsikūnijimus, kad ir fragmentiškai, tačiau meistriškai sukurtus *Voyage*, jo „aš" buvo ne mažiau apkvaišintas ir išsekęs kaip ir

[100] Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628.

[101] *Ibid.*, p. 706, 718.

* „Šalčio ir audrų kraštą, ir Orientas man jau yra nebent tas ryto sapnas, kurį greit pakeis kasdienis nuobodulys" (*pranc.*).

** Užrašai (*pranc.*).

*** „Jaučiu poreikį patirti visą prigimtį (svetimtaučių moterų). Prisiminimai, kad ten buvo gyventa" (*pranc.*).

**** „Sapnai ir beprotystė... *Oriento* išsiilgimas. Europa bunda. Svajonės išsipildo... Ji. Kai jos vengiau, ją praradau... Oriento laivas" (*pranc.*).

anksčiau. Todėl Orientas retrospektyviniu požiūriu atrodė priklausąs negatyviai sričiai, kurioje žlugę naratyvai, padrikos kronikos, elementarios mokslinių tekstų transkripcijos buvo vienintelis įmanomas laivas. Nervalis bent jau nebandė išgelbėti savo projekto visa širdimi atsiduodamas prancūzų ketinimams dėl Oriento, nors orientalizmu jis operavo prireikus išaiškinti kai kuriuos savo teiginius.

Nervaliui buvo būdinga negatyvi ištuštėjusio Oriento vizija, o Flaubert'o vizija, priešingai, buvo perdėm kūniška. Iš jo kelionės užrašų ir laiškų matome, kad tai buvo žmogus, kuris skrupulingai pranešinėjo apie įvykius, asmenis ir aplinką, su malonumu dėmėjosi jų *bizarreries**, niekad nemėgindamas švelninti jam užkliūvančių nederamybių. Kai jis rašo (ar galbūt todėl, kad jis rašo), svarbiausias vaidmuo tenka akiai, kurios pagauti dalykai išverčiami į sąmoningai apdorotas frazes, pavyzdžiui: „Įrašai ir paukščių išmatos tėra du vieninteliai gyvybės požymiai Egipto griuvėsiuose."[102] Jo skonį patraukia iškrypimas, kur bjauriausias gyvuliškumas, netgi groteskiškas nešvankumas sumyšta su begaliniu ir kartais intelektualiu rafinuotumu. Tačiau nebuvo apsiribota tik šio ypatingo pobūdžio iškrypėliškumo stebėjimu, jis buvo studijuojamas ir tapo esminiu Flaubert'o romanus reprezentuojančiu elementu. Žinomas opozicijas arba, kaip jas pavadino Harry Levinas, ambivalencijas, kurių netrūksta Flaubert'o raštuose, – kūnas prieš dvasią, Salomėja prieš šv. Joną, Salambo prieš šv. Antaną[103], – svariai patvirtino tai, ką jis matė Oriente, toji mokslo ir kūniško šiurkštumo bendrystė, kurią jis, turėdamas eklektišką išsilavinimą, galėjo čia įžvelgti. Aukštutiniame Egipte jį pakerėjo senovės Egipto menas, jo manieringumas ir sąmoningas goslumas: „Tokios nešvankios graviūros egzistavo jau gilioje senovėje?" Kad Orientas iš tikrųjų ne tiek kėlė klausimus, kiek teikė atsakymus į juos, akivaizdžiai rodo ištrauka iš šio rašytojo laiško motinai:

[102] *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. Man taip pat pravertė šie tekstai, kuriuose galima rasti visą Flaubert'o „orientalinę" medžiagą: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête homme, 1973), t. 10–11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, éd. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, éd. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 518 ff.

[103] Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.

* Keistybės (*pranc.*).

„Klausi, ar Orientas yra toks, kokį jį įsivaizdavau. Taip, jis kaip tik toks. Netgi smarkiai pranoksta mano spėliones. Tai, kas man buvo miglota, čia įgavo raiškius pavidalus. Nuojautų vietą užėmė faktai, tad mane dažnai netikėtai vėl užklumpa seniai pamirštos svajos."[104]

Flaubert'o kūryba yra tokia sudėtinga ir tokia plati, kad paprastas jo orientalinių raštų apibūdinimas būtų labai pabiras ir beviltiškai neišsamus. Vis dėlto atsižvelgiant į kontekstą, kurį sukūrė kiti apie Orientą rašę autoriai, galima pusėtinai apibūdinti kai kuriuos pagrindinius Flaubert'o orientalizmo bruožus. Paisydami skirtumų tarp atvirai asmeninių raštų (laiškų, kelionės užrašų, trumpų dienoraščio pastabų) ir formaliai estetinių veikalų (romanų ir apsakymų), vis vien galime konstatuoti, kad Flaubert'o orientalinė perspektyva susijusi su Rytuose ir Pietuose ieškoma „vizionieriška alternatyva", kuri „reiškia ryškią spalvą, kontrastuojančią su Prancūzijos provincijos vietovaizdžio pilkuma. Reiškia jaudinantį reginį vietoj banalios rutinos, amžiną slėpiningumą vietoj pernelyg įprastos kasdienybės."[105] Tačiau kai jis iš tikrųjų apsilankė Oriente, buvo paveiktas jo karšaties ir susenimo įspūdžio. Tad Flobert'o orientalizmui, kaip ir kiekvienam kitam, būdinga restauracinė dvasia: *jis* turi įkvėpti Orientui gyvybę, turi grąžinti jį sau ir savo skaitytojams; ir būtent jo Oriento patyrimas, pasisemtas iš knygų ir vietoje, ir kalba jam nusakyti padės pasiekti šį tikslą. Tad jo romanai apie Orientą yra istorinės ir mokslinės rekonstrukcijos. Kartagina romane *Salammbô* ir šventojo Antano karščiuojančios vaizduotės padarai buvo autentiški Flaubert'o plataus gilinimosi į šaltinius (daugiausia vakarietiškus), apibūdinančius Oriento religijas, karybą, apeigas ir visuomenes, vaisiai.

Ką formaliai estetiniai veikalai dar, be godaus Flaubert'o skaitymo ir žinių gilinimo ženklų, išsaugo, tai prisiminimus apie keliones po Orientą. *Dictionnaire des idées reçues* teigia, kad orientalistas – tai „un homme qui a beaucoup voyagé"[106]*, tik, skirtingai nuo daugumos kitų tokių pat keliautojų, Flaubert'as sumaniai panaudojo savo keliones. Daugelis jo patyrimų yra perteikta teatriška

[104] *Flaubert in Egypt*, p. 173, 75.
[105] Levin, *The Gates of Horn*, p. 271.
[106] Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, in *Oeuvres*, 2: 1019.
* „Žmogus, kuris daug keliavo" (*pranc.*).

forma. Jį domino ne tik to, ką jis mato, turinys, bet – kaip ir Renaną – pati *matysena*, būdas, kuriuo Orientas kartais darkiai, tačiau visada viliojamai, regis, jam pateikia save. Flaubert'as yra geriausia jo auditorija:

> „Kasr al'Aini ligoninė. Gerai prižiūrima. Clot-Bey'aus triūsas – vis dar gali įžvelgti jo ranką. Gražūs sifilio atvejai; mameliuko Abbaso palatoje jis keliems įsimetęs šiknon. Gydytojui davus ženklą, jie visi atsistojo ant lovų, atsirišo kelnių juostas (tai buvo tarsi karinės pratybos) ir pirštais praskėtė išanges, kad parodytų savo šankerius. Milžiniški piltuvėliai; vieno išangėje augo kuokštas plaukų; vieno senuko varpa visai neturėjo odos; nuo dvoko ūmai atšlijau. Rachitikas: išlinkusios rankos, nagai ilgi it katės; gali matyti jo liemens kaulų struktūrą taip aiškiai, kaip skeletą; visas jo kūnas buvo fantastiško liesumo, o aplink galvą ėjo balzganų raupų juosta.
>
> Prozektoriumas: ... ant skrodimo stalo arabo lavonas, plačiai atvertas; gražūs juodi plaukai..."[107]

Atgrasios šios scenos detalės siejasi su daugeliu Flaubert'o romanų epizodų, kuriuose liga yra pateikiama tarsi klinikos auditorijoje. Kalbėdami apie jo susižavėjimą skrodimu ir grožiu, negalime neprisiminti, pavyzdžiui, paskutinės *Salammbô* scenos, kurios kulminacija yra apeiginė Mato mirtis. Tokiose scenose visiškai nelieka vietos pasibjaurėjimo ar užuojautos jausmams; reikšmę turi tik tikslus detalių perteikimas.

Geriausiai žinomi Flaubert'o kelionių po Orientą momentai yra susiję su Kuchuk Hanem*, garsia Egipto šokėja ir kurtizane, kurią jis sutiko Vadi Halfoje. Lane'o raštuose jis skaitė apie *almeh* ir *khawal*, mergaites ir berniukus šokėjus, tačiau ne Lane'o, bet jo vaizduotė akimoju ir neslėpdama pasitenkinimo perprato kone metafizinį *almeh* profesijos paradoksą ir jos vardo reikšmę. (Josephas Conradas romane *Pergalė (Victory)* pakartojo Flaubert'o įžvalgą sukurdamas savo heroję muzikantę Almą neatsispiriamai patrauklią ir pavojingą Akseliui Heistui). *Alemah* arabiškai reiškia

[107] *Flaubert in Egypt*, p. 65.

* Flaubert'as buvo tikras, kad Kuchuk Hanem – tai jo sutiktosios šokėjos vardas, tačiau iš tiesų taip tuometiniame Osmanų valdomame Egipte buvo kreipiamasi į pasiturinčių šeimų neištekėjusias dukteris. Turkiškai *küçük* – mažas, o *hanim* – ponia, tad *küçük hanim* – panelė, jaunoji ponia.

mokytą moterį. Konservatyvi XVIII a. Egipto visuomenė taip vadindavo moteris, kurios buvo puikios poezijos skaitovės. Įpusėjus XIX a., šis žodis imtas vartoti kaip tam tikras gildijos titulas pavadinti šokėjoms, kurios taip pat buvo ir prostitutės. Tokia buvo ir Kuchuk Hanem, kurios atliekamą šokį „L'Abeille" („Bitė") Flaubert'as žiūrėjo prieš permiegodamas su ja. Neabejotina, kad dėl savo išlavinto geidulingumo, rafinuotumo ir (anot Flaubert'o) nenuovokaus storžieviškumo ji buvo ne vienos jo romano herojės prototipas. Ypač Flaubert'ui patiko, kad ji, regis, nieko iš jo nereikalavo, o jos patalinių blakių „šleikšti smarvė" žavingai mišo su „jos santalu dvelkiančios odos aromatu". Jau grįžęs iš kelionės laiške Louise Colet jis tikino, kad „rytietė moteris yra mašina ir nieko daugiau: jai nėra jokio skirtumo tarp vieno ar kito vyro". Nebylus ir neįveikiamas Kuchuk seksualumas leido Flaubert'o dvasiai leistis į begalinius apmąstymus, kurių priekari galia jam šiek tiek primena Delorjė ir Frederiką Moro iš baigiamojo *L'Éducation sentimentale* skyriaus:

> „Visai nebuvau sumerkęs akių. Naktį praleidau nugrimzdęs į begalinių svajų tvaikulį. Tai todėl pasilikau. Stebėdamas šią gražią būtybę, kuri miegodama knarkčiojo atsišliejusi galva į mano ranką, godojau apie savo naktis Paryžiaus viešnamiuose, leidausi užplūstamas krūvos senų prisiminimų, galvojau apie ją, apie jos šokį, jos balsą ir nieko man nereiškiančias jos dainas, kurių nė žodžių negalėjau išskirti."[108]

Oriento moteris yra proga ir vada Flaubert'o apmąstymams; jį pakerėjo jos savarankiškumas, jos emocinis atsainumas, tai, kad gulėdama šalimais ji leidžia jam pasinerti į savo mintis. Veikiau bežadžio, nors ir jaudinančio moteriškumo vaizdinys, o ne moteris, Kuchuk yra tiek Flaubert'o Salambo ir Salomėjos, tiek tų visokeriopų moterų skleidžiamų kūniškų pagundų, su kuriomis kovoja jo šventasis Antanas, prototipas. Kaip ir Šebos karalienė (irgi šokusi „Bitę"), ji galėtų pasakyti, jei tik įstengtų prabilti: „Je ne suis pas une femme, je suis un monde."[109]* Kita vertus, Kuchuk yra trikdantis vaisingumo simbolis, ypač orientalinis savo rafinuotu ir, regis, nežabotu

[108] *Ibid.*, p. 220, 130.
[109] Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, in *Oeuvres*, 1: 85.
* „Aš nesu moteris, aš – tai pasaulis" (*pranc.*).

seksualumu. Jos namai stovi Nilo aukštupyje – struktūriniu požiūriu ši vieta identiška tai slėpyklai, kur *Salammbô* buvo sergėjama Tanit – deivės, nusakomos kaip *Omniféconde**, – skraistė[110]. Tačiau, kaip Tanit, Salomėja ir pati Salambo, Kuchuk yra pasmerkta likti bergždžia tvirkintoja, kuriai nelemta turėti palikuonių. Kaip smarkiai Kuchuk ir Oriento pasaulis, kuriame ji gyveno, suintensyvino Flaubert'ą kankinusį savo paties nevaisingumo pajautimą, matyti iš šios ištraukos:

„Mes turime didelį orkestrą, daugiaspalvę paletę, įvairiopų išteklių. Išmanome daugybę triukų ir vingrybių, galbūt net daugiau negu kada nors anksčiau. Velniop, ko mums trūksta – tai vidinio principo, daiktų sielos, pačios subjekto idėjos. Žymimės pastabas, leidžiamės į keliones: menkystė, menkystė! Mes tampame mokslininkais, archeologais, istorikais, gydytojais, batsiuviais, gero skonio žinovais. Tačiau kokia iš viso to nauda? O širdis, užsidegimas, gyvybiniai syvai? Nuo ko pradėti ir kur eiti? Puikiai žindame, apsčiai žaidžiame liežuviu, neskubriai glabstomės: tačiau reikia dulkintis! Išlieti sėklą, kad pradėtum vaiką!"[111]

Būdingas visų Flaubert'o orientalinių potyrių, nesvarbu, ar jaudinančių, ar nuviliančių, bruožas yra nuolatinis sąsajos tarp Oriento ir sekso įpynimas. Toks siejimas nebuvo nei pirmas, nei perdėm sutirštintas atvejis, kai akcentuojamas šis nuolat pasikartojantis nepaprastai primygtinis Vakarų požiūrio į Orientą motyvas. Tačiau Flaubert'o genijus galbūt padarė daugiau negu bet kas kitas, kad šis išties itin pastovus motyvas įgytų meninio orumo. Kodėl vis dar atrodo, kad Orientas asocijuojasi ne tik su vaisingumu, bet ir su seksualiniu lūkesčiu (ir grėsme), nesilpstančiu juslingumu, nežabotu geismu, gelminėmis gimdomosiomis energijomis, galima tik spėlioti: tai sritis, kurios čia, deja, neanalizuoju, nors ji dažnai prikausto dėmesį. Vis dėlto reikia pripažinti jos svarbą – ji išprovokuoja painius orientalistų atsakymus, o kartais net bauginantį savęs paties atradimą; Flaubert'o atvejis irgi domina šiuo atžvilgiu.

[110] Žr. Flaubert, *Salammbô*, in *Oeuvres*, 1: 809. Taip pat žr.: Maurice Z. Shroder, „On Reading *Salammbô*", *L'Esprit créateur* 10, no. 1 (Spring 1970): 24–35.

[111] *Flaubert in Egypt*, p. 198–199.

* Vaisingiausioji (*pranc.*).

Orientas atbloškė jį atgal prie jo paties žmogiškųjų ir techninių išteklių. Jis neatliepė, lygiai kaip ir Kuchuk, rašytojo esaties. Stovėdamas priešais jo gyvenimą, einantį toliau įprastine vaga, Flaubert'as, kaip iki jo Lane'as, jautė savo atsajų bejėgiškumą, o galbūt ir vidinį nenorą įėjus tapti to, ką jis mato, dalimi. Tai, žinoma, buvo amžina Flaubert'o problema; ji egzistavo dar prieš jam išvykstant į Rytus ir neišnyko po viešnagės Oriento kraštuose. Flaubert'as pripažino šį kliuvinį, kurį įveikti jis galėjo pabrėždamas savo veikaluose (ypač tokiame orientaliniame kūrinyje kaip *La Tentation de Saint Antoine*) enciklopedinę medžiagos pateikimo *formą* vietoj žmogiško įsitraukimo į gyvenimą. Išties šventasis Antanas visų pirma yra žmogus, kuriam tikrovė yra knygų, reginių ir gyvųjų istorinių paveikslų virtinė, gundomai ir per atstumą išsiskleidžianti prieš akis. Visos milžiniškos Flaubert'o žinios yra struktūruotos, kaip taikliai pažymėjo Michelis Foucault, it teatriška, fantastinė biblioteka, paraduojanti šio atsiskyrėlio akivaizdoje[112]; šio parado formai būdingi Flaubert'o prisiminimų apie Kasr al'Aini (sifilitikų muštrinimus) ir Kuchuk pėdsakai. Vis dėlto dar svarbiau, kad šventasis Antanas yra celibato besilaikantis atsiskyrėlis, kurį iš esmės puola seksualinės pagundos. Po to, kai jis atsispyrė įvairaus pobūdžio pavojingiems kerams, jam galiausiai buvo leista dirstelėti į biologinius gyvenimo procesus; jis ima klejoti galėdamas matyti gyvybės gimimą – sceną, kuriai pats Flaubert'as nesijautė esąs kompetentingas viešnagės Oriente metu. Tačiau tai, kad Antanas kliedi, mus akina skaityti šį epizodą ironiškai. Tai, kas jam galiausiai malonėjama, troškimas *tapti* materija, tapti gyvybe yra geriausiu atveju tik troškimas, ir mes negalime žinoti, ar jis realizuojamas ir įvykdomas, ar ne.

Nors Flaubert'as nestokojo protinės energijos ir buvo apdovanotas didžiuliu intelektualiniu imlumu, Oriente jis jautė, pirma, kad „kuo labiau dėmesį sutelkiate į ją [detalę], tuo menkiau aprėpiate visumą" ir, antra, kad „detalės atsiduria savo pačių vietoje"[113]. Geriausiu atveju tai sukuria pavaizdžią formą, tačiau nepašalina užkardos, trukdančios vakariečiui tapti visaverčiu Oriento dalyviu. Viename lygmenyje Flaubert'ui tai buvo

[112] Foucault, „La Bibliothèque fantastique", in Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, p. 7–33.

[113] *Flaubert in Egypt*, p. 79.

asmeninis keblumas, ir jis prigalvojo būdų, kaip elgtis su juo, iš kurių kelis čia jau aptarėme. Bendresniame lygmenyje tai buvo *epistemologinis* keblumas, su kuriuo susidoroti, savaime suprantama, buvo galima pasitelkus esamą orientalizmo discipliną. Keliaudamas po Orientą vienu metu jis svarstė, kam galėtų duoti paskatą epistemologinis iššūkis. Be to, ką jis vadino dvasia ir stiliumi, protas galėtų „pasimesti archeologijoje": jis turėjo omenyje tam tikro pobūdžio sistemingą antikvarystę, kuri leistų tai, kas egzotiška ir keista, suformulavus sudėlioti į leksikonus, sąvadus ir pagaliau į tam tikras klišes, kurias jis išjuokė savajame *Dictionnaire des idées reçues*. Veikiant tokiai nuostatai, pasaulis būtų „valdomas kaip koležas. Mokytojai būtų įstatymas. Viskas būtų uniformuota."[114] Jis, be abejo, jautė, kad, palyginti su tokia peršama disciplina, pirmenybė verčiau turėtų būti teikiama jo paties egzotinės medžiagos, ypač orientalinės medžiagos, kurią jis ilgus metus studijavo ir asmeniškai patyrė, traktuotėms. Jos bent paliko vietos betarpiškumo jausmui, vaizduotei, nujautimui, o surikiuotuose archeologiniuose tomuose viskas, išskyrus „mokslą", buvo sunkte išsunkta. Su organizuotu „mokslu", jo gaviniais ir rezultatais Flaubert'as buvo susipažinęs geriau už daugumą romanistų: šie gaviniai daugiau negu akivaizdūs Buvaro ir Pekiušė negandose, tačiau jie ne ką mažiau komiškai būtų atrodę ir tokiose srityse kaip orientalizmas, kurio tekstinės nuostatos priklausė *idées reçues* pasauliui. Tad galima arba įkvėptai ir stilingai konstruoti pasaulį, arba nenuilstamai kopijuoti jį pagal beasmenes akademines taisykles. Oriento atžvilgiu abiem atvejais buvo atvirai pripažįstama, kad tai yra kažkur kitur egzistuojantis pasaulis, esantis anapus įprastinių *mūsų* pasaulio Vakaruose nuostatų, jausmų ir vertybių.

Visuose savo romanuose Flaubert'as sieja Orientą su tikrovės vengiančia seksualine fantazija. Ema Bovari ir Frederikas Moro ilgisi to, ko jiems neduoda nykus (ar stekenantis) buržuazinis gyvenimas, ir tai, ko jie manosi stokoją, nesunkiai tampa tikrove svajose, įvyniotose į orientalines klišes: haremai, princesės, princai, vergai, šydai, šokantys berniukai ir mergaitės, šerbetas, tepalai ir taip toliau. Repertuaras pažįstamas, ir ne tiek todėl, kad primena mums paties Flaubert'o keliones po Orientą, tapusį jo obsesija, tačiau dėl to, kad Orientas vėl yra akivaizdžiai siejamas su seksualiniu

[114] *Ibid.*, p. 211–212.

laisvumu. Galime taip pat konstatuoti, kad didėjant *embourgeoisement** XIX amžiaus Europoje sekso institucionalizacija įgavo didelį mastą. Viena vertus, neegzistavo toks dalykas kaip seksualinė „laisvė", o kita vertus, seksą visuomenė buvo apipynusi įvairiopais teisiniais, moraliniais, net politiniais ir ekonominiais įsipareigojimais, kurie buvo ne tik smulkmeniški, bet ir akivaizdžiai varžantys. Lygiai kaip įvairios kolonijinės valdos – nepaisant ekonominės naudos metropolijai Europai – buvo parankios kaip teritorijos, kur galima išsiųsti užgaidžius sūnus, nusikaltėlių perteklių, vargetas ir kitus nepageidaujamuosius, taip Orientas buvo vieta, į kurią galima leistis ieškoti seksualinės patirties, neįgyjamos Europoje. Beveik nė vienas Europos rašytojas, kuris po 1880 m. rašė apie Orientą ar keliavo po jį, neatleido savęs nuo šių paieškų: Flaubert'as, Nervalis, „Nešvankėlis Dickas" Burtonas ir Lane'as yra tik patys žinomiausi. Kalbant apie XX amžių, į galvą ateina Gide'as, Conradas, Maughamas ir tuzinai kitų. Tai, ko jie ieškojo, dažnai – manyčiau, teisingai – buvo kitoks seksualumas, galbūt palaidesnis ir laisvesnis nuo kaltės jausmo; tačiau net tokios paieškos, jeigu jas kartoja pakankamai daug žmonių, gali tapti (ir tapo) ne ką mažiau reglamentuotos ir standartinės negu pats akademinis mokslingumas. Ilgainiui „orientalinis seksas" tapo tokiu pat standartiniu patogumu kaip ir bet koks kitas masinės kultūros peršamas artefaktas, tad jo užsigeidusiems skaitytojams ir rašytojams atkrito būtinybė kakti į Orientą.

Tikra tiesa, kad apie XIX amžiaus vidurį Prancūzijoje, kaip ir Anglijoje bei visoje Europoje, suklestėjo tokio pobūdžio mokslinių žinių industrija, kokios bijojo Flaubert'as. Tekstai rodėsi vienas po kito, ir, kas dar svarbiau, visur buvo prisikūrę jų platinimo bei populiarinimo agentūrų ir institucijų. Mokslo ir žinijos istorikai pripažįsta, kad XIX amžiuje vykęs akademinių sričių organizavimas buvo rigoristinis ir visa apimantis. Tyrinėjimas tapo nuolatine veikla; vyko reglamentuotas keitimasis informacija, buvo sutariama tiek dėl to, ką reikia laikyti problemomis, tiek dėl deramų tyrimo ir jo rezultatų paradigmų[115]. Aparatas, tarnavęs orientalistinėms studijoms, buvo šios

[115] Šis procesas aptariamas kn.: Foucault, *Archaeology of Knowledge*; Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971). Taip pat žr.: Edward W. Said, „An Ethics of Language", *Diacritics* 4, no. 2 (Summer 1974): 28–37.

* Buržuazėjimas (*pranc.*).

srities dalis, ir Flaubert'as veikiausiai turėjo omenyje ne ką kita, bet jį, kai paskelbė, jog „viskas bus standartiška". Orientalistas nebebuvo entuziazmu trykštantis talentingas mėgėjas, o jei ir buvo, tai jam turėjo būti keblu dėtis rimtu mokslininku. Būti orientalistu reiškė baigti universitete orientalistikos mokslus (maždaug apie šimtmečio vidurį jau visuose didžiuosiuose Europos universitetuose buvo galima išklausyti visą vienos ar kitos orientalistinės disciplinos kursą), reiškė išsirūpinti dotaciją savo kelionei (galbūt gauti vienos kurios Azijos draugijos ar geografinių tyrimų fondo paramą arba vyriausybės stipendiją), reiškė paskelbti savo darbą oficialiai sankcionuotu pavidalu (galbūt su mokslinės draugijos ar orientalinių tekstų vertimų fondo grifu). Tiek orientalistų gildija, tiek publika apskritai Mokslą suprato būtent kaip tokį standartinį sankcionavimą, į kurį būdavo įvelkamas orientalistinis mokslingumas, o ne kaip asmeninį liudijimą ar subjektyvų impresionizmą.

Represyvią orientalinių klausimų reglamentaciją didino ir tai, kad galingos valstybės (taip buvo vadinamos Europos imperijos) vis gyviau domėjosi Orientu, ypač Levantu. Nuo pat 1806 m., kai Osmanų imperija ir Didžioji Britanija pasirašė Čanako sutartį*, Rytų klausimas vis labiau ėmė šmėkšoti Europos Viduržemio jūros regiono horizonte. Britų interesai Rytuose buvo solidesni negu Prancūzijos, tačiau nereikia pamiršti nei Rusijos smelkimosi į Orientą (1868 m. į jos valdžią pateko Samarkandas ir Buchara, be to, sistemingai buvo toliau tiesiamas Užkaspijo geležinkelis), nei Vokietijos, nei Austrijos-Vengrijos. Intervencijomis į Šiaurės Afriką toli gražu neapsiribojo ir Prancūzijos musulmoniškoji politika. Per septintajame dešimtmetyje Libane kilusius maronitų ir drūzų susirėmimus (kuriuos jau buvo išpranašavę Lamartine'as ir Nervalis) Prancūzija parėmė krikščionis, o Anglija – drūzus. Mažumų klausimai, galima sakyti, sudarė Europos politikos Rytuose šerdį: būtent jų „interesus" galingos valstybės, kiekviena savaip, skelbėsi siekiančios ginti ir proteguoti. Žydus, stačiatikius graikus ir rusus, drūzus, čerkesus**, armėnus, kurdus, įvairias krikščionių sekteles – visus juos Europos galingos

* Čanako, arba Dardanelų, taikos sutartis, kuria britai patvirtino savo kapituliacines privilegijas ir pripažino Osmanų imperijos teisę taikos metu uždaryti Bosforo ir Dardanelų sąsiaurius bet kokių valstybių karo laivams (tai buvo ypač nepalanku Rusijai), iš tikrųjų buvo pasirašyta 1809 m. sausio 5 dieną.

** Čerkesais XIX a. paprastai buvo vadinami įvairių Užkaukazės musulmoniškų tautų atstovai.

valstybės studijavo, visus įtraukė į rengiamus planus ir projektus, kad improvizuodamos konstruotų savo orientalinę politiką.

Visa tai paminėjau tik tam, kad būtų galima gyvai įsivaizduoti tą interesų, oficialaus mokslo, institucinio spaudimo sluoksnių sangrūdį, kuris antrojoje XIX amžiaus pusėje apgožė Orientą tiek kaip tyrimų objektą, tiek kaip teritoriją. Net pati nekalčiausia kelionių knyga – o amžiui persiritus per vidurį jų pasipylė tiesiog šimtai[116] – dar labiau gilino visuomenės nuotuoką apie Orientą; ryški skiriamoji linija skyrė individualių piligrimų į Rytus (tarp jų buvo ir amerikiečių keliautojų, pavyzdžiui, Markas Twainas ir Hermanas Melville'is[117]) smagybes, įvairiausius žygius ir paliudytas keistenybes nuo autoritetinguose pranešimuose, kuriuos rašė mokslingi keliautojai, misionieriai, vyriausybės funkcionieriai ir kiti ekspertai, pateiktų liudijimų. Ši skiriamoji linija aiškiai egzistavo Flaubert'o prote, lygiai kaip ji turėjo egzistuoti kiekvieno individo, kuris nesilaikė nekalto požiūrio į Orientą kaip į žemę, skirtą literatūriniam eksploatavimui, sąmonėje.

Anglų rašytojai apskritai akivaizdžiau ir aštriau už prancūzų autorius juto, ką gali užtraukti orientalinės piligrimystės. Šiuo požiūriu Indija buvo vertinga reali konstanta, o visa teritorija tarp Viduržemio jūros regiono ir Indijos įgijo svarią reikšmę. Savo ruožtu tokie rašytojai romantikai kaip Byronas ir Scottas turėjo politinę Artimojo Oriento viziją, o jų supratimas, kaip turi būti plėtojami santykiai tarp Oriento ir Europos, buvo itin karingas. Pasitelkęs istorinę nuovoką, Scottas galėjo savo romanų *Talismanas* ir *Robertas, Paryžiaus grafas (Count Robert of Paris)* veiksmą plėtoti kryžiuočių Palestinoje ir XI amžiaus Bizantijoje, sykiu neprarasdamas to politinio įžvalgumo, su kuriuo jis gebėjo vertinti galingų valstybių veiksmus užsienio kraštuose. Nesėkmę, kurią patyrė Disraeli'o romanas, nesunkiai galima priskirti autoriaus galbūt pernelyg nuodugnioms žinioms apie Oriento politiką ir britų isteblišmento

[116] Žr. neįkainojamus sąrašus, kurie pateikiami kn.: Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).

[117] Apie amerikiečių keliautojus žr.: Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961); Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle: University of Washington Press, 1974).

interesų tinklą; užsimojęs rašyti apie Tankredo nuoširdų troškimą vykti į Jeruzalę, Disraeli netrukus įklimpsta į absurdiškai komplikuotą dėstymą, kaip Libano genties vadas bando siekti politinės naudos manipuliuodamas drūzais, musulmonais, žydais ir europiečiais. Romanui einant į pabaigą, iš Tankredo orientalinių ieškojimų ne kas telieka, nes Disraeli'o materialioje Oriento realybių vizijoje nėra nieko, kas galėtų duoti peno įnoringoms šio piligrimo paskatoms. Net George Eliot, kuri pati niekad nesilankė Oriente, romane *Danielis Deronda* (1876) negali paremti žydiškojo orientalinės piligrimystės ekvivalento nenukrypdama į tas britiškosios realybės raizgumas, kurios darė lemtingą poveikį Rytų projektui.

Tad kiekvieną kartą, kai anglų rašytojui orientalinis motyvas nėra iš esmės tik stilistikos dalykas (kaip FitzGeraldo *Rubáiyát* ar Moriero *Hadžijaus Babos iš Isfahano nuotykiuose (Adventures of Hajji Baba of Ispahan)*), jis priverčia autorių susidurti su įspūdingu pasipriešinimu jo individualiai fantazijai. Chateaubriand'o, Lamartine'o, Nervalio ir Flaubert'o orientaliniai veikalai neturi angliškų atitikmenų, lygiai kaip ankstesnieji Lane'o kolegos orientalistai – Silvestre'as de Sacy ir Renanas – kur kas aiškiau už jį numanė, kad jie žymiu mastu ir kuria tai, apie ką rašo. Tokių veikalų kaip Kinglake'o *Eotenas* (1844) ir Burtono *Pasakojimas apie savo piligrimystę į Mediną ir Meką* (1855–1856) forma yra griežtai chronologinė ir stropiai linijinė, tarsi šie autoriai aprašinėtų ne tiek nuotykius, kiek vykimą apsipirkti į rytietišką turgų. Kinglake'o nepelnytai garsus ir populiarus veikalas – tai patetiškas pompastiškų etnocentrizmų katalogas ir varginantis padrikas pasakojimas apie anglo Rytus. Šia knyga jis, regis, baudėsi įrodyti, kad kelionė į Orientą yra svarbi „jūsų charakterio formavimuisi, t. y. pačiai jūsų tapatybei", tačiau iš tiesų tai virto tik „jūsų" antisemitizmo, „jūsų" ksenofobijos, „jūsų" apskritai visuotinio rasistinio nusiteikimo sutvirtinimu. Mums teigiama, pavyzdžiui, kad *Tūkstantis ir viena naktis* yra pernelyg gyvas ir išmoningas kūrinys, kad jį būtų galėjęs sukurti „koks nors rytietis, kuris kūrybos reikaluose yra sukembėjęs negyvėlis – proto mumija". Nors Kinglake'as atvangiai prisipažįsta nemokąs jokios Rytų kalbos, neišmanymas nesulaiko jo nuo visa apimančių apibendrinimų apie Orientą bei jo kultūrą, mentalitetą ir visuomenę. Dauguma jo kartojamų nuostatų, aišku, yra kanoninės, tačiau įdomu, kad jų bemaž nepaveikė nė

galimybė realiai pamatyti Orientą. Kaip ir daugelį kitų keliautojų, jį kur kas labiau domina paties savęs ir Oriento (sukembėjusio negyvėlio – proto mumijos) perdarymas negu proga pamatyti tai, kas čia pamatytina. Kiekvienas jo sutiktasis tik darsyk patvirtina įsitikinimą, kad su rytiečiais geriausia tvarkytis juos pirma įbauginus, o koks kitas įbauginimo įrankis būtų geresnis už visavaldį vakarietišką ego? Pakeliui į Suecą vienui vienas kakdamas per dykumą jis liaupsina savo savikliovą ir galią: „Buvau čia, šioje Afrikos dykumoje, ir manasis gyvenimas buvo ne kieno kito, bet mano paties valioje."[118] Orientas praverčia Kinglake'ui tuo, kad leidžia jam pasiekti šį palyginti nereikalingą tikslą susiimti.

Kinglake'as, kaip anksčiau Lamartine'as, savo pranašesnę sąmonę parankiai sutapatino su savo tautos pranašumu; skirtumas tik tas, kad anglo atveju jo vyriausybė buvo labiau priartėjusi prie tikslo įsikurti likusiame Oriente negu Prancūzija – tuo tarpu. Flaubert'as tai matė nepriekaištingai akylai:

> „Manding, beveik neįmanoma, kad neilgai trukus Anglija neįsiviešpatautų Egipte. Adenas jau dabar pilnas jos kariuomenės. Persikelti per Suecą yra taip patogu, kad vieną gražų rytą raudoni mundurai, žiūrėk, jau ir pasirodys Kaire. Prancūzija apie tai sužinos po penkiolikos dienų ir bus didžiai nustebinta! Prisiminkite mano pranašystę: vos tik Europa sujudės, Anglija užims Egiptą, Rusija – Konstantinopolį, o mus užgrius kerštas ir būsime išskersti Sirijos kalnuose."[119]

Nepaisant viso išgirtojo individualumo, Kinglake'o požiūris į Orientą buvo tik viešos ir nacionalinės valios išraiška; jo ego buvo šios valios raiškos įrankis, bet nieku būdu ne šeimininkas. Kinglake'o raštuose nerasime jokių liudijimų, kad jis būtų stengęsis kurti naują supratimą apie Orientą; tokiam tikslui nederėjo nei jo žinios, nei asmenybė, – šiuo atžvilgiu jis labai skyrėsi nuo Richardo Burtono. Kaip keliautojas Burtonas buvo tikras nuotykių ieškotojas; kaip mokslininkas jis nenusileido

[118] Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1884; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), p. 25, 68, 241, 220.

[119] *Flaubert in Egypt*, p. 81.

jokiam Europos akademinių sluoksnių orientalistui; kaip asmenybė jis kuo puikiausiai suprato, kad turi kovoti su uniformuotais mokytojais, kurie Europą ir europietišką mokslą rikiuoja su tokiu precizišku anonimiškumu ir moksliniu nepalenkiamumu. Viskas, ką rašė Burtonas, liudija šį kovingumą, tačiau retai kada jo panieka oponentams būdavo tokia atvira kaip pratarmėje savajam *Tūkstančio ir vienos nakties* vertimui. Jis, regis, jautė ypatingą infantilų malonumą demonstruodamas, kad išmano daugiau už bet kurį mokslininką profesionalą, kad yra prikaupęs gerokai daugiau smulkmenų už juos ir kad gali traktuoti surinktą medžiagą su didesniu nuovokumu, taktu ir originalumu negu jie.

Kaip jau sakiau, Burtono veikalai, pagrįsti jo asmenine patirtimi, užima tarpinę poziciją tarp orientalistinių žanrų, kuriuos, viena vertus, reprezentuoja Lane'as, o kita vertus, mano aptarti prancūzų rašytojai. Jo orientaliniai naratyvai konstruojami kaip piligrimystės, o knygoje *Vėl aplankytas Midjano* kraštas (The Land of Midian Revisited)* – kaip antrakartė piligrimystė į vietas, kurios kartais turi religinę, kartais politinę, o kartais ekonominę reikšmę. Burtonas vaidina pagrindinį vaidmenį šiuose veikaluose, jis čia yra ir fantastinių nuotykių ar net fantazijų centras (kaip prancūzų autoriai), ir nešališkas vakarietis, autoritetingai komentuojantis Oriento visuomenę ir papročius (kaip Lane'as). Visai pamatuotai būtent nuo jo pradeda analizuoti pašėlusių Viktorijos laikų individualistų, keliavusių po Rytus (kiti du – tai Bluntas ir Doughty), plejadą Thomas Assadas, kuris savo studiją grindžia stiliaus ir supratingumo distancija tarp aptariamų autorių kūrybos ir tokių veikalų kaip Austeno Layardo *Atradimai Ninevijos ir Babilono griuvėsiuose (Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, 1851), Elioto Warburtono garsusis *Pusmėnulis ir kryžius (The Crescent and the Cross*, 1844), Roberto Curzono *Kelionės po Levanto vienuolynus (Visit to the Monasteries of the Levant*, 1849) ir gana smagi Thackeray'aus knyga (kurios jis nepamini) *Kelionės iš Kornhilo į Didįjį Kairą užrašai (Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo*, 1845)[120]. Tačiau Burtono palikimas yra sudėtingesnis už individualizmą, kadangi jo

[120] Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 5.

* *Išėjimo knygoje* minimas arabų genties gyvenamas kraštas, į kurį nuo faraono pabėgo Mozė (*Iš 2*). Manoma, kad jo teritorija driekėsi dabartinės Saudo Arabijos šiaurinėje dalyje palei Raudonąją jūrą.

raštuose aptinkame prasimušant kovą tarp individualizmo ir stipraus nacionalinio tapatinimosi su Europa (ypač Anglija), kaip imperine galybe Rytuose, jausmo. Assadas taikliai pažymi, kad nors Burtonas artimai bičiuliavosi su arabais, jis vis vien buvo imperialistas; tačiau dar reikšmingiau tai, kad Burtonas manėsi esąs tiek maištininkas, sukilęs prieš autoritetą (iš to kilo jo tapatinimasis su Rytais kaip vieta, kurios neslegia Viktorijos laikų moralinis autoritetas), tiek potencialus šio autoriteto agentas Rytuose. Šio dviejų antagonistinių vaidmenų koegzistavimo *būdas* kaip tik ir žadina didžiausią susidomėjimą.

Problema galiausiai tampa Oriento pažinimo problema, štai kodėl būtent Burtono orientalizmo aptarimu derėtų užbaigti mūsų didžiosios XIX amžiaus dalies orientalistinių struktūrų ir restruktūrizacijų apžvalgą. Keliaujančiam nuotykių ieškotojui Burtonui atrodė, kad jis dalyvavo gyvenime tų žmonių, kurių kraštuose gyveno. Suorientalėti jam pavyko kur kas sėkmingiau negu T. E. Lawrence'ui; jis ne tik nepriekaištingai kalbėjo čionykšte kalba, bet ir įstengė nusigauti į pačią islamo šerdį: apsimetęs daktaru musulmonu iš Indijos, atliko piligriminę kelionę į Meką. Vis dėlto labiausiai išskirtinė Burtono ypatybė, mano nuomone, yra ta, kad jis tiesiog antgamtiškai nuvokė, kokiu mastu žmogaus visuomeninį gyvenimą valdo taisyklės ir kodeksai. Plačios Burtono orientalinės žinios, kurių sklidinas kiekvienas jo parašytas puslapis, rodo, jog jis suvokė, kad Orientas apskritai ir konkrečiai islamas yra informacijos, elgesio ir tikėjimo sistemos, kad būti rytiečiu ar musulmonu reiškia tam tikru būdu suvokti tam tikrus dalykus ir kad šie dalykai, aišku, pridera nuo istorijos, geografijos ir būdingų visuomenės raidos sąlygų. Taigi jo pasakojimai apie keliones po Rytus atskleidžia sąmonę, kuri suvokia šiuos dalykus ir įstengia kreipti per juos savo naratyvą: joks kitas žmogus, neišmanęs arabų kalbos ir islamo taip gerai kaip Burtonas, nebūtų galėjęs nueiti taip toli ir išties tapti piligrimu, aplankiusiu Meką ir Mediną. Tad tai, ką skaitome jo prozoje, yra sąmonės, kuri skinasi kelią per svetimą kultūrą, nes sėkmingai perėmė jos informacijos ir elgesio sistemas, istorija. Burtonas jautėsi laisvas, nes pakankamai atsikratė savo europietiškų šaknų, kad sugebėtų gyventi kaip rytietis. Kiekvienoje *Piligrimystės* scenoje matome, kaip jis, svetimšalis, nugali svetimoje vietoje iškylančias kliūtis. Jis tai pajėgė, nes buvo sukaupęs pakankamai šiam tikslui būtinų žinių.

Skaitydami Burtoną – kad ir puslapius apie tai, ką arabams reiškia *kaif* arba kaip švietimas pritaikomas rytiečio dvasiai (šiais samprotavimais akivaizdžiai siekiama paneigti naivius Macaulay'o teiginius)[121] – jaučiame, kad jo apibendrinimai apie Orientą kur kas labiau negu visų kitų autorių pagrįsti žiniomis, įgytomis gyvenant Rytuose, kliaujantis savo asmenine patirtimi ir išties bandant pažvelgti į orientalinį gyvenimą į jį pasinėrusio žmogaus akimis. Tačiau pro Burtono prozos paviršinį sluoksnį prasišviečia ir kita prasmė: orientalinio gyvenimo sudėtingumo pripažinimas ir jo įvaldymas. Kiekviena Burtono išnaša, nesvarbu, ar *Piligrimystėje*, ar *Tūkstančio ir vienos nakties* vertime (tas pats pasakytina ir apie baigiamąją esė šiam vertimui[122]), liudijo jo pergalę prieš kartais skandalingą orientalinės žinijos sistemą, sistemą, kurią jis įvaldė savo jėgomis. Net Burtono prozoje Orientas mums niekada nėra *pateikiamas* tiesiogiai; viską apie jį mums pasako puikiai išmanančio Burtono intarpai (dažnai goslūs), kurie pakartotinai primena, jog naratyvo sumetimais jis ėmėsi vadovauti orientaliniam gyvenimui. Būtent šis faktas – nes *Piligrimystėje* tai yra faktas – pakylėja Burtono sąmonę į pranašumo prieš Orientą poziciją. Šioje pozicijoje jo individualybė noromis nenoromis sueina į sąlytį ir faktiškai susilieja su Imperijos balsu, kuris pats savaime yra taisyklių, kodeksų ir konkrečių epistemologinių papročių sistema. Tad kai Burtonas *Piligrimystėje* pareiškia, kad „Egiptas yra lobis, kurį reikia laimėti", kad jis „yra labiausiai gundantis trofėjus, kurį Rytai žada garbės ištroškusiai Europai, neišskiriant nė Aukso Rago"[123], negalime nematyti, kaip išskirtinio orientalinės žinijos metro balsas įkvepia Europos, besigviešiančios valdyti Rytus, balsą ir įsilieja į jį.

Du Burtono balsai susilieja į vieną pranašaudami tokių orientalistų *cum** imperijos agentų kaip T. E. Lawrence'as, Edwardas Henry Palmeris, D. G. Hogarthas, Gertrude Bell, Ronaldas Storrsas, St. Johnas Philby ir Williamas Giffordas Palgrave'as (paminime tik kai kuriuos anglų rašytojus) darbus. Burtono veiklai būdinga dvejopa intencija: pasinaudoti viešėjimu

[121] Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton (London: Tylston & Edwards, 1893), 1: 9, 108–110.

[122] Richard Burton, „Terminal Essay", in *The Book of the Thousand and One Nigts* (London: Burton Club, 1886), 10: 63–302.

[123] Burton, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

* Kartu (*lot.*).

Oriente kaip proga atlikti mokslinius stebėjimus ir drauge lengvai neaukoti šiam tikslui savo individualybės. Antroji iš šių intencijų pastūmėja jį neišvengiamai paklusti pirmajai, nes, kaip vis akivaizdžiau įsitikinsime, jis yra europietis, manantis, kad taip pažinti orientalinę visuomenę kaip jis gali tik europietis, visuomenę suvokiantis kaip taisyklių ir praktikų sąranką. Kitaip sakant, kad būtum europiečiu Oriente ir būtum juo nuovokiai, reikia matyti ir suvokti Orientą kaip Europos valdomą sritį. Taigi orientalizmas, kuris yra europietiškos ar vakarietiškos žinijos apie Orientą sistema, tampa Europos viešpatavimo Oriente sinonimu, o šis viešpatavimas iš esmės persveria net asmeninio Burtono stiliaus keistenybes.

Teigdamas asmeninį, autentišką, simpatinį ir humanistinį Oriento pažinimą Burtonas nuėjo taip toli, kaip tai buvo įmanoma grumiantis su oficialaus europietiškojo orientalistinio mokslo archyvu. Į XIX amžiaus pastangų atkurti, restruktūrizuoti ir atpirkti visas įvairias žinijos ir gyvenimo sritis istoriją orientalizmas, kaip ir visos kitos romantiško įkvėpimo kupinos akademinės disciplinos, įnešė reikšmingą indėlį. Mat ši sritis ne tik iš įkvėpto stebėjimo sistemos išsiplėtojo į tai, ką Flaubert'as pavadino valdomu koležu, bet ir net tokius siaubingai nežabotus individualistus kaip Burtonas privertė imtis imperijos raštininko vaidmens. Iš vietos Orientas virto realaus mokslinio viešpatavimo ir potencialios imperinės įtakos sritimi. Tokių ankstyvųjų orientalistų kaip Renanas, Silvestre'as de Sacy ir Lane'as vaidmuo buvo pateikti savo darbą ir Orientą kartu su *mizanscena*; vėliau orientalistai, moksliškai pasitelkę vaizduotę, tvirtai suėmė sceną į savo rankas. Dar vėliau, kai scenai prireikė vadovauti, tapo aišku, kad institucijoms ir vyriausybėms vadovavimo žaidimas sekasi geriau negu paskiriems asmenims. Toks yra XIX amžiaus orientalizmo palikimas, kurį paveldėjo XX amžius. Dabar reikia kiek įmanoma nuodugniau išnagrinėti tai, kokiu būdu XX amžiaus orientalizmas, kuriam davė pradžią XIX a. devintajame dešimtmetyje Vakarų pradėtas ilgas Oriento okupacijos procesas, sėkmingai kontroliavo laisvę ir žiniją; žodžiu, tai, kokiu būdu orientalizmas buvo visiškai įformintas kaip pakartotinai kuriama savo paties kopija.

3

DABARTINIS ORIENTALIZMAS



On les apercevait tenant leurs idoles entre leurs bras comme de grands enfants paralytiques.

[Buvo matyti, kaip jie laiko ant rankų savo stabus tarytum didelius paralyžiuotus vaikus.]

Gustave Flaubert,
La Tentation de Saint Antoine

Užkariauti žemę – o paprastai tai juk reiškia atimti ją iš kitų žmonių, turinčių kitokios spalvos odą ar kiek labiau priplotas nosis negu mes – nėra itin gražu, kai pagalvoji. Išperka tik idėja – idėja, kuria tas užkariavimas grindžiamas, ne sentimentalus pretekstas, o idėja; ir nesavanaudiškas tikėjimas idėja – tuo, ką gali išaukštinti, kam gali nusilenkti ir pasiaukoti...

Joseph Conrad,
Heart of Darkness

I

Latentinis ir manifestuotas orientalizmas

Pirmajame skyriuje mėginau parodyti žodžiu *orientalizmas* apimamą minties ir veiksmo mastą, privilegijuotais tipais imdamas britų ir prancūzų patyrimus, susijusius su Artimuoju Orientu, islamu ir arabais. Tuose patyrimuose įžvelgiau intymius, galbūt net itin intymius, ir labai įvairius santykius tarp Okcidento ir Oriento. Tie patyrimai buvo kur kas platesnių Europos ir Vakarų santykių su Orientu dalis, tačiau orientalizmui, regis, didžiausią įtaką turėjo gana stipriai įsigalėjęs konfrontacijos jausmas, kurį vakariečiai patirdavo turėdami reikalą su Rytais. Ribinė Rytų ir Vakarų samprata, įvairiopi projektuojamo menkavertiškumo ir stiprybės laipsniai, nuveikto darbo apimtis, Orientui priskiriamų būdingų požymių atmainos – visa tai liudija, kad tarp Rytų ir Vakarų buvo nubrėžta ir per amžius gyvavo sąmoninga įsivaizduojama ir geografinė perskyra. Antrajame skyriuje mano akiratis gerokai susiaurėjo. Savo žvilgsnį čia nukreipiau į to reiškinio, kuris pradėjo formuotis XVIII amžiaus pabaigoje ir pirmaisiais XIX amžiaus metais ir kurį pavadinau moderniuoju orientalizmu, ankstyvuosius tarpsnius. Nenorėjau, kad mano studija taptų pasakojamąja Orieto studijų moderniuose Vakaruose kronika, tad vietoj to pateikiau orientalizmo atsiradimo, raidos ir jo institucijų formavimosi apžvalgą intelektualinės, kultūrinės ir politinės istorijos fone maždaug iki aštuntojo ar devintojo XIX a. dešimtmečio. Į mano domėjimosi orientalizmu akiratį pateko gana daug skirtingų mokslininkų ir lakia vaizduote apdovanotų autorių, tačiau aš pateikiau tik tipiškų orientalizmo sritį konstituojančių struktūrų (ir joms būdingų ideologinių tendencijų), taip pat jo sąsajų su kitomis tyrimų sritimis ir kai kurių pačių įtakingiausių jo mokslininkų triūso aprašymą. Mano esminės darbinės prielaidos buvo – ir tebėra – tokios: visuomenė, kultūrinė tradicija, realios aplinkybės ir tokios stabilizuojančią įtaką darančios institucijos, kaip mokyklos, bibliotekos bei vyriausybės, varžo ir veikia tiek mokslo sritis, tiek pačių ekscentriškiausių menininkų kūrybą; be to, nei mokslinė, nei grožinė

raštija niekada nebūna laisva, jos vaizdiniai, prielaidos ir intencijos yra ribotos; ir pagaliau laimėjimai, kurių akademinėje srityje pasiekė toks „mokslas" kaip orientalizmas, yra ne tokie objektyviai tikri, kaip dažnai linkstame manyti. Žodžiu, savo studijoje iki šiol mėginau nusakyti *ekonomiką*, kuri padaro orientalizmą rišlia disciplina, nors ir sutinku, kad žodis *Orientas* kaip idėja, samprata ar vaizdinys sulaukia reikšmingo ir įdomaus kultūrinio atgarsio Vakaruose.

Suprantu, kad tokios prielaidos nėra nediskutuotinos. Dauguma mūsų apskritai mano, kad mokslas ir mokytumas daro pažangą; jaučiame, kad jie ilgainiui tobulėja, nes vis daugiau sukaupiama žinių ir vis labiau tobulinami metodai, ir vėlesnės mokslininkų kartos pranoksta ankstesniąsias. Be to, mes kultivuojame kūrybos mitologiją, kuri skatina tikėti, kad meno genijus, originalus talentas ar galingas intelektas gali peržengti savojo laiko ir vietos ribas, idant pateiktų pasauliui naujovišką veikalą. Būtų beprasmiška teigti tokias idėjas neturint nė trupučio tiesos. Vis dėlto galimybės, kurias kultūra suteikia darbuotis didžiam ir originaliam protui, niekada nėra beribės; taip pat tiesa, kad didis talentas jaučia itin didelę pagarbą tam, kas kitų buvo nuveikta prieš jį ir kuo jo sritis jau disponuoja. Pirmtakų triūsas, institucinė mokslo srities gyvensena, kolektyvinė bet kokio mokslinio sumanymo prigimtis – visa tai, jau nekalbant apie ekonomines ir socialines aplinkybes, menkina individualaus mokslininko produkcijos įtaką. Tokia disciplina kaip orientalizmas pasižymi kaupiamąja ir korporacine tapatybe, kurią ypač sustiprina jos sąsajos su tradiciniu mokytumu (klasikine filologija, Biblija, kalbotyra), viešosiomis institucijomis (vyriausybėmis, prekybos bendrovėmis, geografinėmis draugijomis, universitetais) ir tam tikrų žanrų raštija (kelionių knygomis, tyrinėjimų referatais, fantastika, egzotiškais aprašymais). Dėl to orientalizme įsitvirtino lyg ir konsensusas: tam tikri dalykai, tam tikri teiginiai, tam tikri veikalų tipai orientalistui atrodė esą teisingi. Jis jais grindė savo darbą ir tyrimus, o šie savo ruožtu stipriai veikė naujus autorius ir mokslininkus. Tad orientalizmą galima laikyti tam tikro pobūdžio sureguliuotu (ar orientalizuotu) rašymu, vizija ir studija, kur vyrauja imperatyvai, požiūriai ir išankstiniai ideologiniai nusistatymai, neva tinkami Orientui. Orientas dėstomas, tyrinėjamas, administruojamas ir apibūdinamas tam tikru distinktyviu būdu.

Taigi Orientas, iškylantis orientalizme, yra reprezentacijų, kurias suformavo visuma jėgų, įtraukusių Orientą į Vakarų mokslą, į Vakarų sąmonę, o vėliau ir į Vakarų imperiją, sistema. Jei toks orientalizmo apibrėžimas atrodo veikiau politinis, tai todėl, kad, mano nuomone, pats orientalizmas buvo tam tikrų politinių jėgų ir politinės veiklos produktas. Orientalizmas – tai interpretacijos, kurios medžiaga yra Orientas, jo civilizacijos, tautos ir vietovės, mokykla. Jo objektyvūs atradimai – nesuskaičiuojamų atsidavusių mokslininkų, kurie rengė ir vertė tekstus, kodifikavo gramatikas, rašė žodynus, rekonstravo mirusias epochas, kūrė pozityvistiškai verifikuojamą mokslą, triūsas – yra ir visada buvo sąlygojami fakto, kad orientalizmo tiesos, kaip ir visos tiesos, perteikiamos kalba, yra įkūnytos kalboje, o kalbos tiesa, kaip kadaise pasakė Nietzsche, yra ne kas kita, kaip

> „judri metaforų, metonimijų ir antropomorfizmų armija, žodžiu, žmogiškųjų santykių visuma, kuri buvo poetiškai ir retoriškai pakylėta, transponuota bei išdailinta ir kuri po ilgo vartojimo žmonėms atrodo esanti nepajudinama, kanoninė ir privaloma: tiesos – tai iliuzijos, apie kurias nebeprisimenama, kad jos tokios yra."[1]

Tokia Nietzsche's nuomonė mums galbūt pasirodys pernelyg nihilistinė, tačiau ji bent atkreipia dėmesį į tai, kad Orientas, kiek jis egzistavo Vakarų suvokime, buvo žodis, prie kurio vėliau prisijungė platus prasmių, asociacijų ir konotacijų laukas, ir kad šios prasmės, asociacijos ir konotacijos nebūtinai nurodo tikrąjį Orientą, bet veikiau lauką, apklėtusį šį žodį.

Tad orientalizmas yra ne tik pozityvi Oriento doktrina, bet kuriuo metu egzistuojanti Vakaruose; jis sykiu yra tiek įtakinga akademinė tradicija (kai kalbama apie mokslininką specialistą, vadinamą orientalistu), tiek interesų sritis, apibrėžiama keliautojų, prekybos įmonių, vyriausybių, karinių žygių, į romanus ir pasakojimus apie egzotiškus nuotykius įnikusių skaitytojų, gamtos istorikų ir piligrimų, kuriems Orientas yra specifinis tam tikrų vietų, tautų ir civilizacijų pažinimas. Tai lėmė, kad Oriento idiomos išplito ir įsitvirtino europietiškame diskurse. Po šiomis idiomomis slūgsojo

[1] Friedrich Nietzsche, „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), p. 46–47.

Oriento doktrinos klodas – doktrinos, susiklosčiusios iš daugelio europiečių patyrimų, visų be išimties sutampančių dėl tokių esminių Oriento aspektų, kaip orientalinis būdas, orientalinis despotizmas, orientalinis juslingumas ir kt. Bet kuriam XIX amžiaus europiečiui – tai, manau, galima teigti kone be išlygų – orientalizmas buvo tokia tiesų, tiesų nyčiška šio žodžio prasme, sistema. Todėl korektiška teigti, kad kiekvienas europietis, turint galvoje tai, ką jis galėjo pasakyti apie Orientą, dėsningai buvo rasistas, imperialistas ir kone visiškas etnocentristas. Šiek tiek sušvelninsime šių etikečių kandumą, jeigu prisiminsime, kad žmonių visuomenės, bent jau labiau pažengusios kultūros, retai kada pasiūlydavo individui kaip būdą bendrauti su „kitomis" kultūromis ką nors kita, o ne imperializmą, rasizmą ir etnocentrizmą. Tad orientalizmas rėmė bendrą kultūrinį spaudimą, kuris stengėsi pabrėžti skirtumą tarp dviejų pasaulio dalių – Europos ir Azijos, ir pats buvo jo remiamas. Aš laikausi nuomonės, kad orientalizmas – tai iš esmės politinė doktrina, užkarta Orientui, kadangi jis buvo silpnesnis už Vakarus, kurie naikino Oriento kitoniškumą jo silpnumu.

Šis teiginys buvo pateiktas jau pirmojo skyriaus pradžioje, ir beveik viskuo, kas dėstoma tolesniuose puslapiuose, iš dalies buvo siekiama jį patvirtinti. Vien tai, kad egzistuoja tokia „sritis" kaip orientalizmas, neturinti atitinkamo ekvivalento pačiame Oriente, perša mintį apie santykinį Oriento ir Okcidento stiprumą. Apie Orientą yra prirašyta galybė puslapių, ir tai, suprantama, rodo, kad sąveikų su Orientu mastas ir kiekis yra išties įspūdingas; tačiau lemiamas Vakarų stiprumo rodiklis yra tai, kad negalime palyginti vakariečių judėjimo Rytų link (nuo XVIII amžiaus pabaigos) su rytiečių judėjimu Vakarų link. Užtenka paminėti, kad Vakarų armijos, konsuliniai korpusai, komersantai ir mokslinės bei archeologinės ekspedicijos be paliovos vyko į Rytus, o keliautojų, kurie 1800–1900 metais iš musulmoniškų Rytų traukė į Europą, skaičius yra itin menkas, palyginti su keliautojų priešinga kryptimi skaičiumi[2]. Be to, Rytų keliautojai vyko į Vakarus, kad čia išsižioję iš susižavėjimo pasisemtų pažangesnės kultūros; keliautojų vakariečių tikslai Oriente, kaip įsitikinome, buvo

[2] Arabų keliautojų į Vakarus skaičių apytiksliai nustatė ir aptarė Ibrahimas Abu-Lughodas kn.: *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), p. 75–76, passim.

visiškai kitokie. Kita vertus, apskaičiuota, kad nuo 1800 iki 1950 metų buvo parašyta maždaug 60 tūkstančių knygų apie Artimąjį Orientą, o Rytuose apie Vakarus parašytų knygų skaičius nė iš tolo neprilygsta tokiam kiekiui. Kaip kultūrinis aparatas, orientalizmas išvien yra agresija, veiklumas, nuomonė, pretendavimas į tiesą ir žinojimas. Orientas egzistavo Vakarams, ar bent jau taip atrodė nesuskaičiuojamiems orientalistams, kurių požiūris į tai, kuo jie užsiėmė, buvo arba paternalistinis, arba nuoširdžiai globėjiškas – jei tik, žinoma, jie nebuvo antikvarai, nes tokiu atveju „klasikinis" Orientas darė garbę *jiems*, o ne varganam nūdienos Orientui. Ir dar, konsoliduodamos Vakarų mokslininkų triūsą, veikė daugybė agentūrų ir institucijų, neturinčių paralelių Oriento visuomenėje.

Tokia pusiausvyros tarp Rytų ir Vakarų stoka akivaizdžiai yra istorinių modelių kaitos funkcija. Savo politinio ir karinio apogėjaus laikotarpiu nuo VIII iki XVI amžiaus islamas dominavo tiek Rytuose, tiek Vakaruose. Paskui galios centras pasislinko į Vakarus, o dabar, XX amžiui einant į pabaigą, jis, regis, vėl krypsta atgal į Rytus. Antrajame skyriuje aptariau XIX amžiaus orientalizmą ir baigiau ypač įtemptu šio šimtmečio pabaigos laikotarpiu, kai dažnai delsiami, abstraktūs ir projektiniai orientalizmo aspektai baudėsi įgyti naują pasaulinės misijos, tarnaujančios formaliam kolonializmui, prasmę. Kaip tik šį projektą ir šį momentą ketinu dabar aprašyti, ypač todėl, kad jis mums padės atskleisti tam tikras svarbias XX amžiaus orientalizmo krizių ir politinės bei kultūrinės Rytų stiprybės atgimimo prielaidas.

Keliais atvejais užsiminiau apie sąsajas kultūroje tarp orientalizmo, kaip idėjų, prielaidų, klišių ir žinių apie Rytus viseto, ir kitų minties mokyklų apskritai. Vienas svarbiausių XIX amžiaus orientalizmo raidos bruožų buvo esminių idėjų apie Orientą – jo juslingumą, polinkį į despotizmą, aberacinį mentalitetą, neįpratimą prie tvarkos, atsilikimą – išdistiliavimas į atskirą ir neginčijamą darnią visumą; taigi vartodamas žodį *orientalistinis* autorius suteikdavo skaitytojui nuorodą, kurios pakako identifikuoti specifiniam informacijos apie Orientą visetui. Ši informacija atrodė esanti morališkai neutrali ir objektyviai svari; jos epistemologinis statusas atrodė prilygstąs istorinės chronologijos ar geografinės lokalizacijos statusui. Tad pati pamatinė orientalinės medžiagos forma buvo realiai nepažeidžiama niekieno atradimų; jos, regis, net esmingai pervertinti niekada nebūtų buvę įmanoma. Įvairių XIX amžiaus mokslininkų ir vaizduote apdovanotų

autorių triūsas šį esminį žinijos visetą padarė tik dar raiškesnį, dar detalesnį, dar substancialesnį – ir dar skirtingesnį nuo „okcidentalizmo". Kita vertus, orientalistinės idėjos galėjo sudaryti sąjungą su bendrosiomis filosofinėmis teorijomis (tokiomis, kurios gvildena žmonijos ir civilizacijos istoriją) ir skleisti pasaulines hipotezes, kaip jas kartais vadina filosofai; tie, kurie įnešė profesionalų indėlį į orientalinę žiniją, įvairiais būdais troško įvilkti savo formuluotes ir idėjas, savo mokslinį darbą, savo stropius nūdienius stebėjimus į kalbą ir terminiją, kurios kultūrinė galia kilo iš kitų mokslų ir minties sistemų.

Iš tikrųjų aš darau skirtumą tarp beveik nesąmoningo (ir tikrai nepalytimo) pozityvumo, kurį pavadinsiu *latentiniu* orientalizmu, ir įvairių suformuluotų požiūrių į Oriento visuomenę, kalbas, literatūras, istoriją, sociologiją ir t.t., kuriuos pavadinsiu *manifestuotu* orientalizmu. Kad ir kokie pokyčiai įvyksta Oriento žinijoje, jie kone be išimties aptinkami manifestuotame orientalizme; latentinio orientalizmo vieningumas, stabilumas ir tvarumas yra daugiau ar mažiau pastovūs. XIX amžiaus rašytojų, kuriuos nagrinėjau antrajame skyriuje, idėjų apie Orientą skirtumus galima apibūdinti kaip išimtinai akivaizdžius skirtumus, formos bei stiliaus ir tik kai kada pamatinio turinio skirtumus. Nė vienam jų nebuvo kilusi mintis suabejoti Oriento kitoniškumu, jo ekscentriškumu, jo atsilikimu, jo bežadžiu indiferentiškumu, jo moterišku perskverbiamumu, jo pasyviu formuojamumu; štai kodėl visi autoriai, rašę apie Orientą, – nuo Renano iki Marxo (ideologiniu požiūriu) ar nuo pačių skrupulingiausių mokslininkų (Lane'o ir Silvestre'o de Sacy) iki lakiausia vaizduote apdovanotų rašytojų (Flaubert'o ir Nervalio), – žvelgė į Orientą kaip į daiktą, reikalingą Vakarų dėmesio, rekonstrukcijos, net atpirkimo. Orientas egzistavo kaip vieta, izoliuota nuo pažangos, kurią Europa darė moksle, menuose ir prekyboje, sraujymės. Tad kad ir kokios geros ar blogos vertybės būdavo priskiriamos Orientui, jos dingojosi esančios kažkokių itin specializuotų Vakarų interesų Oriente funkcijos. Tokia padėtis buvo maždaug nuo XIX a. aštuntojo dešimtmečio iki XX a. pradžios, – tačiau leiskite pateikti kelis pavyzdžius, kurie pailiustruos, ką turiu omenyje.

Teiginiai apie Oriento atsilikimą, išsigimimą ir neprilygimą Vakarams XIX amžiaus pirmaisiais dešimtmečiais itin lengvai siejosi su idėjomis apie biologinius rasinės nelygybės pagrindus. Tad rasinės klasifikacijos, išdėstytos Cuvier

Le Règne animal, Gobineau *Essai sur l'inégalité des races humaines* ir Roberto Knoxo knygoje *Tamsiosios žmonių rasės (The Dark Races of Man)*, rado prielankų partnerį – latentinį orientalizmą. Prie šių idėjų prisišliejo antrarūšis darvinizmas, kuris, regis, pabrėžė rasių skirstymo į pažangias ir atsilikusias arba į europiečius arijus ir rytiečius afrikiečius „mokslinį" pagrįstumą. Todėl XIX amžiuje visi, kurie įsijungdavo į debatus dėl imperializmo, nesvarbu, ar jo šalininkai, ar priešininkai, skiepijo binarinę pažangių ir atsilikusių (ar pavaldžių) rasių, kultūrų ir visuomenių tipologiją. Johno Westlake'o *Skyriuose apie tarptautinės teisės principus* (*Chapters on the Principles of International Law*, 1894) teigiama, pavyzdžiui, kad žemės regionai, apibūdinti kaip „necivilizuoti" (be kitų reikšmių, šį žodį slegia ir orientalistinių prielaidų našta), turi būti aneksuoti ar okupuoti pažangiųjų valstybių. Savo ruožtu tokių autorių kaip Carlas Petersas, Léopoldas de Saussure'as ir Charles'as Temple'as idėjos irgi rėmėsi binarine pažangumo–atsilikimo priešprieša[3], už kurią guldė galvą XIX amžiaus pabaigos orientalizmas.

Kaip ir į visus kitus žmones, kurie įvairiai apibūdinami kaip retrogradai, išsigimėliai, necivilizuoti ir atsilikėliai, į rytiečius buvo žvelgiama biologinio determinizmo ir moralinio politinio graudenimo suformuotu požiūriu. Tad Oriento žmogus buvo susietas su Vakarų visuomenės elementais (nusikaltėliais, bepročiais, moterimis, skurdžiais), kuriuos vienija bendra tapatybė, taikliausiai nusakoma žodžiais „apgailėtinas svetimas". Į rytiečius retai būdavo žiūrima ar pažvelgiama; jie būdavo kiaurai perveriami žvilgsniu, analizuojami ne kaip piliečiai ar net ne kaip žmonės, tačiau kaip problemos, kurias reikia išspręsti ar apriboti, ar – kolonijinėms valstybėms atvirai gviešiantis jų teritorijų – perimti savo žinion. Svarbiausia tai, kad pats kieno nors įvardijimas rytiečiu jau buvo akivaizdus vertinamasis sprendimas, o tuo atveju, jei omenyje buvo turimas nuosmukio apimtoje Osmanų imperijoje gyvenantis žmogus, implikavo numatomą veikimo programą. Rytietis priklausė pavaldžiajai rasei, todėl jis turėjo būti pavaldus: tai buvo taip elementaru. Tokio pobūdžio sprendimo ir veikimo *locus classicus** galima rasti Gustave'o Le Bono *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894).

[3] Žr. Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1972), p. 73–105.

* Pavyzdinė citata (*lot.*).

Tačiau latentinis orientalizmas buvo naudingas ir kitoms reikmėms. Ta idėjų grupė suteikdavo galimybę atskirti rytiečius nuo pažangių, civilizuojamųjų galių, „klasikinis" Orientas pateisindavo tiek patį orientalistą, tiek jo niekinamą požiūrį į dabartinius Oriento žmones, bet latentinis orientalizmas taip pat skatino išskirtinai (ar net kokčiai) maskulinistinę pasaulio sampratą. Apie tai jau prabėgomis užsiminiau aptardamas Renaną. Rytietis vyras buvo aptariamas izoliuotai nuo visos bendruomenės, kurioje jis gyveno ir į kurią daugelis orientalistų, sekdami Lane'u, žiūrėjo bemaž su panieka ir baime. Maža to, pats orientalizmas buvo išimtinai vyrų sritis; panašiai kaip daugelis modernaus laikotarpio profesinių gildijų, į save ir į savo tiriamą dalyką jis žvelgė užsidėjęs seksisto akidangčius. Tai ypač krenta į akis keliautojų ir romanistų veikaluose: moterys čia paprastai yra vyriškosios fantazijos galios kūriniai. Jos įkūnija neribotą juslingumą, yra labiau ar mažiau nenuovokios kvaišos, o užvis svarbiausia – nuolaidžios. Flaubert'o Kuchuk Hanem yra tokių karikatūrų, gana įprastų pornografiniuose romanuose (pvz., kad ir Pierre'o Louÿso *Aphrodite*), kuriuose norint atšviežinti temą įkvėpimo dairomasi Oriente, prototipas. Be to, maskulinistinė pasaulio samprata verčia praktikuojantį orientalistą linkti į tai, kas statiška, sustingę, nustatyta amžinai. Iš Oriento ir Oriento žmogaus yra atimta pati raidos, kitimo, žmogiškojo judėjimo – giliausia šio žodžio prasme – galimybė. Jie, kaip žinoma ir galiausiai nejudri ar neproduktyvi kokybė, ilgainiui buvo sutapatinti su prastos atmainos amžinumu: todėl kai palankiai atsiliepiama apie Orientą, lauk samprotavimų apie „Rytų išmintį".

Perkeltas iš numanomo socialinio vertinimo į grandiozinį kultūrinį, šis statiškas maskulinistinis orientalizmas XIX amžiaus pabaigoje įgijo įvairias formas, ypač kai būdavo diskutuojama apie islamą. Tokie gerbiami visuotinės kultūros istorikai, kaip Leopoldas von Ranke ir Jacobas Burckhardtas, islamą puolė taip įnirtingai, tarsi būtų turėję reikalą ne tiek su antropomorfine abstrakcija, bet su religine ir politine kultūra, kurios atžvilgiu įmanomi ir pateisinami gilūs apibendrinimai: savo *Weltgeschichte* (1881–1888) Ranke kalbėjo apie islamą kaip nugalėtą germanų ir romanų tautų, o Burckhardtas savajame „Historische Fragmente" (neišspausdintose 1893 m. pastabose) – kaip apie apgailėtiną, bergždžią

ir lėkštą dalyką[4]. Tokias intelektualines operacijas su gerokai didesne nuojauta ir aistringesniu užsidegimu tęsė Oswaldas Spengleris – jo *Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922) ir čia propaguojama kultūrų „morfologija" persmelkta magiškosios asmenybės (įkūnijamos rytiečio musulmono) idėjų.

Šias plačiai paplitusias Oriento sampratas lėmė kone visiškas Oriento kaip autentiškai pajaustos ir patirtos jėgos nebuvimas šiuolaikinėje Vakarų kultūroje. Dėl daugelio akivaizdžių priežasčių Orientas Vakaruose visada buvo traktuojamas kaip pašalietis ir kaip priglobtas silpnesnis partneris. Kiek Vakarų mokslininkai pažino savo meto rytiečius ar rytietiškus minties ir kultūros judėjimus, jie buvo suvokiami arba kaip bežadžiai šešėliai, kuriuos orientalistas turi atgaivinti ir realizuoti tikrovėje, arba kaip savotiškas kultūrinis ir intelektualinis proletariatas, pravartus grandioziškesnei orientalisto interpretacinei veiklai, būtinas tam, kad jis galėtų atlikti savąjį aukštesniojo teisėjo, mokyto vyro, galingos kultūrinės valios reiškėjo vaidmenį. Noriu pasakyti, kad samprotavimuose apie Orientą Orientas yra išvien nebuvimas, o paties orientalisto ir to, ką jis byloja, esamybė yra juntama; tačiau neturėtume pamiršti, kad orientalisto esamybę padaro galimą veiksmingas Oriento nebuvimas. Šis pakeitimo ir išstūmimo, kaip tai vadintina, faktas aiškiai verčia patį orientalistą redukuoti Orientą savo darbuose net tada, kai jo nušvietimui ir pristatymui buvo skirta daugybė laiko. Kaip kitaip galima paaiškinti svarbią tokio pobūdžio mokslinę produkciją kaip Julijaus Wellhauseno ir Theodoro Nöldeke's ir tuos ją sumenkinančius plikus radikalius teiginius, kuriais kone beatodairiškai dergiamas jų pasirinktas tiriamasis dalykas? Štai Nöldeke 1887 m. galėjo pareikšti, kad visas jo, kaip orientalisto, darbas buvo patvirtinti savo „prastą nuomonę" apie Rytų tautas[5]. Kaip ir Carlas Beckeris, Nöldeke buvo helenofilas, kuris savo meilę Graikijai reiškė keistai – demonstruodamas niekuo nedangstomą panieką Orientui, nors galiausiai būtent jį studijavo kaip mokslininkas.

Labai vertingoje ir nuovokioje orientalizmo studijoje – Jacques'o Waardenburgo traktate *L'Islam dans le miroir de l'Occident* – penki

[4] Žr. Johann W. Fück, „Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800", in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.

[5] *Ibid.*, p. 309.

reikšmingi ekspertai nagrinėjami kaip islamo įvaizdžio kūrėjai. XIX a. pabaigos – XX a. pradžios orientalizmui nusakyti Waardenburgas pasirinko taiklią veidrodinio atvaizdo metaforą. Kiekvieno iš šių įžymių orientalistų darbuose pateikiama itin tendencinga – keturiais atvejais iš penkių net priešiška – islamo vizija, tarsi kiekvienas jų į islamą būtų žvelgęs kaip į savo paties pasirinktos silpnybės atspindį. Visi šie mokslininkai buvo be galo mokslingi, o jų indėlio stilius unikalus. Šis pavyzdinis penketas reprezentuoja visa, kas buvo geriausia ir stipriausia orientalistinėje tradicijoje maždaug nuo XIX a. devintojo dešimtmečio iki tarpukario. Vis dėlto Ignazo Goldziherio žavėjimąsi islamo religine tolerancija užgožė jo neigiamas požiūris į Muhammado antropomorfizmus ir į pernelyg išorinę islamo teologiją ir jurisprudenciją; Duncano Blacko Macdonaldo susidomėjimą islamiškuoju pamaldumu ir ortodoksija gadino jo nusiteikimas prieš tai, ką jis laikė eretiška islamo krikščionybe; Carlo Beckerio pastangos suprasti islamo civilizaciją baigėsi tuo, kad ji jam pasirodė pasibaisėtinai neišsivysčiusi; C. Snoucko Hurgronje itin rafinuotos islamo misticizmo (kurį jis laikė esmine islamo dalimi) studijos paakino jį aršiai užsipulti jo luošinančius ribotumus; o Louis Massignono išskirtinis susitapatinimas su musulmonų teologija, mistine aistra ir poetiniu menu, nors ir keista, nesusilpnino jo neatlaidumo islamui už tai, ką jis laikė dėl paklydimo nesigraudinančiu sukilimu prieš įsikūnijimo idėją. Akivaizdūs jų metodų skirtumai pasirodo esantys ne tokie reikšmingi kaip jų orientalistinis sutarimas dėl islamo: užslėptas menkavertiškumas[6].

Waardenburgo studija vertinga dar ir tuo, jog parodo, kad šie penki mokslininkai laikėsi bendros intelektualinės ir metodologinės tradicijos, kurios vienybė buvo išties tarptautinė. Nuo pat pirmojo orientalistų kongreso, kuris įvyko 1873 metais, šioje srityje triūsę mokslininkai buvo susipažinę su vienas kito darbais ir tiesiogiai jautė vienas kito buvimą. Waardenburgas tik nepakankamai pabrėžia, kad dauguma XIX amžiaus pabaigos orientalistų buvo vienas su kitu susiję ir politiškai. C. Snouckas Hurgronje islamo studijas tiesiog pakeitė į darbą Olandijos vyriausybėje, tapo jos patarėju musulmoniškų

[6] Žr. Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).

Indonezijos kolonijų valdymo klausimais; Macdonaldo ir Massignono, kaip islamo dalykų ekspertų, nuolat prireikdavo kolonijų administratoriams nuo Šiaurės Afrikos iki Pakistano; ir, kaip vienoje vietoje Waardenburgas užsimena (pernelyg trumpai), visi penki mokslininkai suformavo rišlią islamo viziją, kuri darė didžiulę įtaką vyriausybiniams sluoksniams visame Vakarų pasaulyje[7]. Prie šių Waardenburgo pastebėtų dalykų mums dar reikia pridurti, kad šie mokslininkai iki menkiausių smulkmenų išplėtojo ir realizavo nuo XVI ir XVII amžių gyvavusią tendenciją traktuoti Orientą ne vien kaip miglotą literatūrinę problemą, bet – tariant Massono-Ourselio žodžiais – kaip „un ferme propos d'assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les mœurs et les pensées, pour forcer même des secrets de l'histoire"[8]*.

Jau kalbėjau apie Oriento inkorporavimą ir asimiliavimą aptardamas, kaip tai darė tokie vienas į kitą nepanašūs rašytojai, kaip Dante ir d'Herbelot. Akivaizdu, kad yra skirtumas tarp šių pastangų ir to, kas XIX amžiaus pabaigoje tapo išties kolosaliu Europos kultūriniu, politiniu ir medžiaginiu užmoju. XIX amžiaus kolonijinė „kova dėl Afrikos", žinoma, nieku būdu neapsiribojo vien Afrika. Skverbimasis į Orientą nebuvo ir visiškai netikėtas dramatiškas žingsnis, ūmai šovęs į galvą po ilgų mokslinio Azijos tyrinėjimo metų. Turime atsižvelgti į ilgą ir lėtą pasisavinimo procesą, kurio metu Europa arba europietiškasis Oriento suvokimas transformavosi: iš tekstinio ir kontempliatyvaus tapo administracinis, ekonominis ir net karinis. Tai buvo fundamentalus erdvinis ir geografinis pokytis arba veikiau geografinio ir erdvinio Oriento suvokimo pasikeitimas. Šimtmečius gyvavęs geografinės erdvės į rytus nuo Europos apibrėžimas kaip „orientalinės" iš dalies buvo politinis, iš dalies doktrininis, iš dalies įsivaizduojamasis; jis neimplikavo jokios būtinos sąsajos tarp realaus Oriento patyrimo ir orientalumo pažinimo. Be abejo, nei Dante, nei d'Herbelot nereiškė jokių pretenzijų dėl savo orientalinių idėjų, išskyrus tai, kad jas paremia ilga *akademinė* (ne egzistencinė) tradicija. Tačiau kai Lane'as, Renanas, Burtonas ir šimtų

[7] *Ibid.*, p. 311.

[8] P. Masson-Oursel, „La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme", *Revue Philosophique* 143, nr. 7–9 (juillet–septembre 1953): 345.

* „Tvirtą pasiryžimą deramai suvokti kalbų vertę, kad būtų galima įsigilinti į papročius ir mintis, įsiskverbti į pačius istorijos slėpinius" (*pranc.*).

šimtai XIX amžiaus Europos keliautojų ir mokslininkų samprotauja apie Orientą, mes galime iškart įžvelgti kur kas intymesnį ir net savininkišką požiūrį į Orientą ir orientalinius dalykus. Į Oriento *geografinę erdvę* buvo skverbiamasi, ji buvo apdorojama ir suvaldoma – tuo klasikiniu ir dažnai laiko atžvilgiu tolimu pavidalu, kokį buvo rekonstravęs orientalistas, būtent tuo realiu pavidalu, kokiu buvo gyvenama nūdieniame Oriente, kokiu jis buvo studijuojamas ar įsivaizduojamas. Kumuliatyvus tokio dešimtmečius trukusio suverenaus Vakarų elgesio padarinys buvo tas, kad Orientas iš svetimos erdvės virto kolonijine erdve. XIX amžiaus pabaigoje svarbu buvo ne tai, *ar* Vakarai įsiskverbė į Orientą ir jį užvaldė, bet veikiau *kaip* britai ir prancūzai suvokė tai padarę.

Britų autorius, rašęs apie Orientą, ir juo labiau britų kolonijų administratorius turėjo reikalą su teritorija, dėl kurios nekilo abejonių, kad anglų galia čia išties auga, nors iš pažiūros vietinius traukė Prancūzija ir prancūzų mąstysena. Dėl realios Oriento erdvės, tai, šiaip ar taip, Anglija realiai čia buvo, o Prancūzija – ne, na nebent kaip papaikusi stuobrių rytiečių gundytoja. Kad šios erdvinės nuostatos pasižymi kokybiniu skirtumu, geriausiai įsitikinsime žvilgtelėję į lordo Cromerio samprotavimus šiuo itin brangiu jo širdžiai klausimu:

> „Priežastys, kodėl prancūzų civilizacija yra ypač patraukli azijiečiams ir Levanto gyventojams, akivaizdžios. Ji, po teisybei, yra patrauklesnė už Anglijos ir Vokietijos civilizacijas, be to, lengviau imituojama. Palyginkite santūrų, drovų anglą, kaustomą socialinio uždarumo ir salos gyventojo įpročių, su gyvenimo džiaugsmu trykštančiu ir kosmopolitišku prancūzu, kuris nežino, ką reiškia žodis „drovumas", ir kuris tikriausiai per dešimt minučių artimai susibičiuliauja su pirmu sutiktuoju, su kuriuo pasitaikė proga susipažinti. Pusiau išsilavinęs rytietis nesuvokia, kad pirmasis, šiaip ar taip, pasižymi nuoširdumo dorybe, o antrasis dažnai tik vaidina. Jis šaltai nužvelgia anglą ir puola į prancūzo glėbį."

Paskui daugiau ar mažiau natūraliai leidžiamasi į seksualines užuominas. Prancūzas – tai išvien šypsenos, sąmojis, maloningumas ir mada; anglas – triūsingas, veiklus, bekoniškas, tikslus. Cromerio atvejis, žinoma, yra pagrįstas britų solidumo priešstata prancūzų patrauklumui, nors jie realiai nedalyvauja Egipto tikrovėje.

> „Tad ar vertėtų stebėtis [tęsia Cromeris], kad egiptietis, kurio neslegia intelektualinė našta, nepastebi, jog prancūzo argumentacija dažnai yra iš esmės apgaulinga, ar kad jis pirmenybę teikia veikiau paviršutiniškam prancūzo spindesiui, o ne anglo ar vokiečio triūsingam, nepatraukliam veiklumui? Arba štai pažvelkime į teorinį prancūzų administracinės sistemos tobulumą, į jos detalų užbaigtumą ir provizoriškumą, kuris tikriausiai reikalingas tam, kad būtų galima pasirengti įvairioms nenumatytoms aplinkybėms, kurios gali užklupti. Palyginkime šias ypatybes su praktiška anglo sistema, kurioje taisyklėmis reglamentuojami tik keli esmingi dalykai, o visa detalių masė paliekama asmeninei nuožiūrai. Pusiau išsilavinęs egiptietis, suprantama, pirmenybę teikia prancūzo sistemai, nes ji visa savo išviršine išvaizda yra tobulesnė ir lengviau pritaikoma. Maža to, jis neįstengia suprasti, kad anglas nori išplėtoti sistemą, atitinkančią faktus, su kuriais jis turi reikalą, o pagrindinis kontrargumentas prieš prancūzų administracinių procedūrų taikymą Egipte yra tas, kad būtent faktai pernelyg dažnai turi derėti prie gatavos sistemos."

Kadangi britų buvimas Egipte yra realus ir kadangi šio buvimo tikslas, Cromerio supratimu, yra ne tiek lavinti egiptiečių protą, bet „formuoti charakterį", tai iš to darytina išvada, kad efemeriškas prancūzų patrauklumas yra nelyginant apveidžios merguželės „dirbtinokas žavesys", o britų – būdingas „santūriai pagyvenusiai matronai, kuri iš išvaizdos galbūt ne tokia simpatinga, tačiau doroviškai vertesnė"[9].

Cromerio pateikiamo kontrasto tarp solidžios britų auklės ir prancūzų koketės pagrindą sudaro britų buvimo Oriente privilegija. „Faktai, su kuriais jis [anglas] turi reikalą", yra galiausiai sudėtingesni ir įdomesni – dėl to, kad jie priklauso Anglijai – už visa tai, ką gali nurodyti judrus kaip gyvasis sidabras prancūzas. Praėjus dvejiems metams po to, kai buvo išspausdintas jo *Šiuolaikinis Egiptas* (1908), Cromeris leidosi į ilgus filosofinius samprotavimus veikale *Senasis ir šiuolaikinis imperializmas*. Palyginti su Romos imperializmu, kuris atvirai vykdė asimiliacinę, eksploatacinę ir represinę politiką, britų imperializmas Cromeriui atrodė priimtinesnis, nors ir kiek blankesnis. Vis dėlto tam tikrais klausimais britų pozicijos buvo pakankamai aiškios, nors „gana

[9] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: p. 237–238.

neryžtingai, atsainiai, tačiau anglosaksams būdinga maniera" jų Imperija, regis, ir svyravo dėl „vieno iš dviejų pagrindų – plačios karinės okupacijos ar tautybės principo [taikomo pavergtoms rasėms]". Tačiau šitas svyravimas galų gale buvo akademinis, nes faktiškai Cromeris ir pati Britanija atsisakė minties rinktis „tautybės principą". Būta ir daugiau atsižvelgtinų dalykų. Pirma, tai, kad Imperija nebuvo nusiteikusi pasiduoti. Antra, tai, kad mišrios vietinių ir anglų bei anglių santuokos buvo nepageidaujamos. Trečia, – manau, jog tai pats svarbiausias dalykas, – Cromeris įsivaizdavo britų imperinį buvimą Rytų kolonijose turint ilgalaikį, o gal net kataklizminį poveikį Rytų protams ir visuomenėms. Vakarų įsiskverbimo į Rytų platybes idėja buvo taip smarkiai užvaldžiusi Cromerio protą, kad metafora, kuria jis nusako šį poveikį, yra kone teologinė. „Kraštas, – sako jis, – kuriame kartą padvelkė Vakarų alsavimas, sunkte prisisunkęs mokslinės minties, ir padvelkęs paliko neišdildomą pėdsaką, niekada nebegalės būti toks, koks buvo anksčiau."[10]

Cromerio nuomonė šiais klausimais vis dėlto buvo toli gražu ne originali. Tai, ką jis matė ir kaip jis tai nusakė, buvo įprasta tarp jo kolegų tiek imperijos isteblišmente, tiek intelektualų bendruomenėje. Šis sutarimas juo labiau krenta į akis, jei omenyje turime Cromerio kolegas vicekaralius: Curzoną, Swettenhamą ir Lugardą. Lordas Curzonas ypač buvo pripratęs kalbėti imperine *lingua franca** ir atgrasiau net už Cromerį Britanijos ir Oriento santykį apibrėžė nuosavybės terminais neabejodamas, kad didžiulės geografinės erdvės turi būti visiškai pavaldžios veiksmingai besitvarkančiam kolonijų šeimininkui. Jam, kaip kartą jis išsitarė, Imperija yra ne „ambicijų objektas", bet „visų pirma didis istorinis, politinis ir sociologinis faktas". 1909 m. jis priminė delegatams, suvažiavusiems į Oksforde vykusią Imperijos spaudos konferenciją, kad „mes čia ugdome ir siunčiame jums jūsų gubernatorius, administratorius ir teisėjus, jūsų mokytojus, pamokslininkus ir teisininkus". Šis kone pedagoginis Curzono požiūris į imperiją turėjo specifinę aplinką Azijoje, kuri, kaip jis kartą pareiškė, verčia „stabtelėti ir susimąstyti".

[10] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), p. 118, 120.

* Frankų kalba, t. y. universali kalba (*lot.*).

„Kartais man patinka įsivaizduoti šį didelį imperinį statinį kaip milžinišką struktūrą, primenančią nelyginant kokius tenisoniškus „Meno rūmus", kurių pamatai yra šioje šalyje, kur juos paklojo ir turi išlaikyti britų rankos, bet kolonos yra kolonijos ir aukštai viršum visko sklendžia Azijos kupolo platybė."[11]

Puoselėdami tokių tenisoniškų Meno rūmų idėją, Curzonas ir Cromeris abu kaip vienas buvo entuziastingi vyriausybinio komiteto, kuris 1909 m. buvo įsteigtas siekiant paspausti orientalinių studijų mokyklos įkūrimo reikalą, nariai. Curzonas ne tik apgailestaudamas pažymėjo, kad jeigu būtų mokėjęs vietinę kalbą, tai ji būtų jam pravertusi per „badmečio keliones" Indijoje, bet ir įrodinėjo, kad orientalinės studijos yra britų atsakomybės Orientui dalis. 1909 m. rugsėjo 27 d. Lordų Rūmuose jis pareiškė, kad

„susipažinimas ne tik su Rytų žmonių kalbomis, bet ir su jų papročiais, jų jausena, jų tradicijomis, jų istorija ir religija, mūsų gebėjimas suprasti tai, ką galima pavadinti Rytų dvasia, yra vienintelis pamatas, kuriuo remdamiesi mes tikriausiai pajėgsime išlaikyti ateityje išsikovotą poziciją; ir joks žingsnis, galintis sustiprinti tą poziciją, negali būti laikomas nevertu Jo didenybės vyriausybės dėmesio ar debatų Lordų Rūmuose."

Po penkerių metų Londono lordo mero rezidencijoje vykusioje konferencijoje šiuo klausimu Curzonas galutinai sudėliojo visus taškus ant i. Orientalinės studijos, pasak jo, nėra intelektualinė įstaiga; tai

„didi Imperijos pareiga. Mano požiūriu, tokios mokyklos [orientalinių studijų, vėliau ji tapo Londono universiteto Orientalinių ir Afrikos studijų mokykla] įkūrimas Londone yra būtina Imperijos aplinkos dalis. Tie iš mūsų, kurie vienaip ar kitaip praleido Rytuose ne vienerius metus, kurie tai laiko laimingiausia savo gyvenimo dalimi ir mano, jog čia nuveiktas darbas, nesvarbu, ar didelis, ar mažas, buvo didžiausia atsakomybė, kokią tik gali ant savo pečių užsikrauti anglai, jaučia, kad mūsų nacionalinėje ekipuotėje žioji

[11] George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Allen & Unwinn, 1915), p. 4–5, 10, 28.

spraga, kuri neabejotinai turi būti užpildyta, ir kad tie Londono Sičio žmonės, kurie finansine parama ar kokia kita aktyvios ir praktinės pagalbos forma talkina užpildant šią spragą, atlieka patriotinę pareigą Imperijai ir prisideda prie bendro reikalo ir žmonijos geros valios puoselėjimo."[12]

Labai dideliu mastu Curzono idėjos apie orientalines studijas yra logiška gerojo britų amžiaus, kai požiūris į Rytų kolonijas ir jų valdymas buvo grindžiamas utilitarizmo filosofija, pasekmė. Benthamo ir Millio įtaka britų viešpatavimui Oriente (ir ypač Indijoje) buvo didžiulė ir leido veiksmingai atsikratyti pernelyg didelio reguliavimo ir naujovių diegimo; vietoj to, kaip įtikinamai parodė Ericas Stokesas, utilitarizmas, sujungtas su liberalizmo ir evangelizmo, kaip britų viešpatavimo Rytuose filosofijų, paveldu, pabrėžė, kad racionaliu požiūriu svarbu stipri vykdomoji valdžia, apginkluota įvairiais teisiniais ir baudžiamaisiais kodeksais, tokius dalykus kaip sienos bei žemės nuoma reglamentuojanti doktrinų sistema ir visur nepakeičiama imperinio autoriteto kontrolė[13]. Kertinis visos sistemos akmuo buvo nuolat tobulinamos žinios apie Orientą, kad tradicinėms visuomenėms skubinantis žengti į priekį ir tampant šiuolaikinėmis komercinėmis visuomenėmis britai nepraras tų nei paternalistinės kontrolės, nei pajamų. Vis dėlto kai Curzonas orientalines studijas nelabai elegantiškai paminėjo kaip „būtiną Imperijos aplinką", jis suteikė statišką pavidalą transakcijoms, kurios leido anglams ir vietiniams tvarkyti savo reikalus ir išlaikyti kiekvienam savo vietą. Nuo sero Williamo Joneso laikų Orientas buvo tiek tai, ką britai valdė, tiek tai, ką britai žinojo apie jį: geografija, žinojimas ir galia, britams visada išliekant šeimininkams, visiškai sutapo. Pasakyti, kaip kartą išsprūdo Curzonui, kad „Rytai – tai universitetas, kuriame mokslininkas niekada negauna laipsnio", reiškė kitais žodžiais konstatuoti, jog tavo esamybė Rytams reikalinga daugiau ar mažiau amžinai[14].

[12] *Ibid.*, p. 184, 191–192. Apie šios mokyklos istoriją žr.: C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917–1967: An Introduction* (London: Design for Print, 1967).

[13] Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

[14] Cituojama iš: Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), p. 38–39.

Tačiau buvo ir kitos Europos galingos valstybės, tarp jų Prancūzija ir Rusija, kurios visada (galbūt minimaliai) kėlė grėsmę britų buvimui. Curzonas, be abejo, suvokė, kad visoms didžiosioms Vakarų valstybėms pasaulis rūpi lygiai kaip ir britams. Geografijos transformavimasis iš disciplinos, kuri buvo „nuobodi ir pedantiška", – šia fraze Curzonas nusakė tai, kas iš geografijos, kaip akademinio dalyko, dabar buvo išmesta, – į „kosmopolitiškiausią mokslą" *kaip tik* nurodė šį naują vakarietišką ir išplitusį polinkį. Ne šiaip sau 1912 m. kalbėdamas Geografijos draugijoje, kurios pirmininko pareigas ėjo, Curzonas pareiškė, kad

> „įvyko absoliuti revoliucija – ne tik geografijos mokymo pobūdžio ir metodų, bet ir nuomonės, kurią apie ją buvo susidariusi visuomenė. Šiandien geografines žinias mes apskritai laikome esmine pažinimo dalimi. Ne kitaip, kaip tik pasitelkę geografiją mes suprantame didžiųjų gamtos jėgų veikimą, gyventojų pasiskirstymą, prekybos augimą, sienų plėtimą, valstybių plėtrą, didingus visokeriopai pasireiškiančios žmogaus energijos pasiekimus.
>
> Mums geografija – tai istorijos tarnaitė. ... Geografija taip pat yra ekonomikos ir politikos mokslų sesuo; ir kiekvienam iš mūsų, bandžiusių studijuoti geografiją, žinoma, kad tereikia kiek nukrypti nuo geografijos srities, ir iškart pasijunti kirtęs geologijos, zoologijos, etnologijos, chemijos, fizikos ir beveik visų giminiškų mokslų ribas. Todėl galime pagrįstai teigti, kad geografija yra vienas iš svarbiausių mokslų: kad ji yra dalis ekipuotės, kuri būtina tinkamai pilietiškumo sampratai formuoti ir yra nepakeičiamas priedėlis siekiant sukurti visuomenišką žmogų."[15]

Geografija iš esmės buvo materialinis žinių apie Orientą pagrindas. Visi užslėpti ir nekintami Oriento bruožai rėmėsi jo geografija, buvo į ją įaugę. Tad, viena vertus, geografinis Orientas maitino jo gyventojus, laidavo jų bruožus ir lėmė jų savitumą; antra vertus, geografinis Orientas traukė Vakarų dėmesį kaip tik tada, kai – tai vienas iš tų paradoksų, kuriuos taip dažnai atskleidžia organizuota žinija – Rytai buvo Rytai, o Vakarai – Vakarai. Geografijos kosmopolitiškumas, Curzono galva, radosi dėl jos visuotinės reikšmės visiems Vakarams, kurių santykius

[15] Curzon, *Subjects of the Day*, p. 155–156.

su pasauliu lėmė atviras godumas. Tačiau geografinis apetitas taip pat galėjo reikštis kaip morališkai neutralus epistemologinis skatulys sužinoti, įsikurti, atskleisti – panašiai kaip *Tamsos širdyje*, kur Marlou prisipažįsta jaučiąs aistrą žemėlapiams.

> „Ištisas valandas žiūrėdavau į Pietų Ameriką, Afriką ar Australiją, pasinėręs į tyrinėjimo džiaugsmus. Tuo metu žemėje buvo dar daug baltų dėmių, ir pamatęs žemėlapyje kokį nors itin patrauklų kampelį (visi tie tolimi kampeliai labai patrauklūs), besdavau pirštu ir tardavau: „Kai užaugsiu, čia nuvažiuosiu".″[16]*

Maždaug septyniasdešimt metų prieš šią Marlou išpažintį Lamartine'ui buvo nė motais, kad tose vietose, kur žemėlapiuose buvo baltos dėmės, gyveno vietiniai žmonės; jokios teorinės abejonės negraužė ir Emerio de Vattelio, šveicarų ir prūsų tarptautinės teisės autoriteto, kai 1758 m. jis paragino Europos valstybes užvaldyti teritorijas, apgyventas vien tik klajoklių genčių[17]. Buvo svarbu elementarų užkariavimą sutaurinti idėja, gviešimąsi apžioti daugiau geografinės erdvės paversti teorija apie ypatingus santykius tarp, viena vertus, geografijos, o antra vertus, civilizuotų ir necivilizuotų žmonių. Prie šios racionalizacijos svariai prisidėjo ir prancūzai.

XIX amžiaus pabaigoje politinės ir intelektualinės aplinkybės Prancūzijoje pakankamai sutapo, kad geografija ir geografinės spekuliacijos (abiem šio žodžio reikšmėmis) taptų patrauklia nacionaline pramoga. Bendras nuomonės klimatas buvo palankus; pakankamai iškalbingi, žinoma, buvo ir britų imperializmo laimėjimai. Vis dėlto Prancūzijai ir prancūzams, kurie apie tai mąstė, visada atrodė, jog Britanija kliudo prancūzų imperiniam vaidmeniui Oriente, net kai jis yra palyginti sėkmingas. Prieš Prancūzijos ir Prūsijos karą buvo nemažai

[16] Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N. Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.

[17] Iliustratyvių ištraukų iš de Vattelio veikalo pateikiama: Curtin, ed., *Imperialism*, p. 42–45.

* Lietuviškas vertimas cituojamas iš: Kiplingas D. K. R. *Apysakos. Apsakymai.* Vilnius: Vaga, 1990, p. 11–12. Šią apysaką į lietuvių k. išvertė Kristina Miliūnienė.

prisamprotauta apie Orientą, ir į šiuos politinio geidžiamojo mąstymo ekskursus leidosi ne vien poetai ir romanistai. Štai ką, pavyzdžiui, Saint-Marcas Girardinas rašė *Revue des Deux Mondes* 1862 m. kovo 15 d.:

> „La France a beaucoup à faire en Orient, parce que l'Orient attend beaucoup d'elle. Il lui demande même plus qu'elle ne peut faire; il lui remettrait volontiers le soin entier de son avenir, ce qui serait pour la France et pour l'Orient un grand danger: pour la France, parce que, disposée à prendre en mains la cause des populations souffrantes, elle se charge le plus souvent de plus d'obligations qu'elle n'en peut remplir; pour l'Orient, parce que tout peuple qui attend sa destinée de l'étranger n'a jamais qu'une condition précaire et qu'il n'y a de salut pour les nations que celui qu'elles se font elles-mêmes."[18]*

Apie tokį požiūrį kaip šis Disraeli, be abejonės, būtų kaip paprastai pasakęs, kad Prancūzija puoselėja Sirijoje (ji buvo tas „Orientas", apie kurį rašė Girardinas) tik „sentimentalius interesus". Pramano apie „populations souffrantes"** jau, žinia, buvo griebęsis Napoleonas, kai jis pačių egiptiečių vardu ragino juos kovoti prieš turkus ir už islamą. Ketvirtajame, penktajame, šeštajame ir septintajame dešimtmetyje kenčiantys Oriento gyventojai tebuvo krikščionių mažumos Sirijoje. Ir nėra jokių duomenų, liudijančių, kad „l'Orient" būtų raginęs Prancūziją jį išgelbėti. Apskritai būtų kur kas teisingiau tarti, kad Britanija stovėjo Prancūzijai skersai kelio Oriente, nes net jei Prancūzija nuoširdžiai jautėsi įsipareigojusi Orientui (buvo prancūzų, kurie tai jautė), ji ne ką tegalėjo padaryti, kad įsigautų tarp Britanijos ir milžiniškų jos valdytų žemių plotų nuo Indijos iki Viduržemio jūros.

[18] Cituojama iš: M. de Caix, *La Syrie*, in Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 t. (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929–1933), 3: 481.

* „Prancūzijai reikia daug ką nuveikti Oriente, nes Orientas daug ko tikisi iš jos. Jis prašo iš jos net daugiau, negu ji gali padaryti; jis jai mielai patikėtų atsakomybę už visą savo ateitį, kas Prancūzijai ir Orientui būtų labai pavojinga: Prancūzijai todėl, kad, nusiteikusi į savo rankas paimti kenčiančių gyventojų reikalus, ji pernelyg dažnai prisiimtų daugiau įsipareigojimų negu galėtų įvykdyti, o Orientui todėl, kad nė vienos tautos, kuri tikisi, jog jos likimas bus nulemtas svetimųjų, padėtis niekada nebus patikima ir kad nėra tautoms kito išganymo, kaip tik tas, kurį jos pasiekia pačios."

** Kenčiantys gyventojai (*pranc.*).

Vienas iš labiausiai stebinančių 1870 metų karo padarinių Prancūzijoje buvo nepaprastas geografinių draugijų suklestėjimas ir su nauja jėga atsinaujinęs reikalavimas įsigyti teritorijų. 1871 m. pabaigoje Société de géographie de Paris paskelbė nebeapsiribosianti „mokslinėmis spekuliacijomis". Ji paragino piliečius „nepamiršti, kad mūsų ankstesnis pirmavimas buvo užginčytas nuo tos dienos, kai liovėmės varžytis ... civilizacijos pergalės žygyje prieš barbarybę". Guillaume'as Depping'as, vienas iš sąjūdžio, praminto geografiniu, lyderių, 1881 m. tvirtino, kad per 1870 m. karą „triumfavo mokyklos mokytojas"; tuo jis norėjo pasakyti, kad tikrąsias pergales iškovojo Prūsijos mokslinė geografija, triumfavusi prieš prancūzų strateginį aplaidumą. Vyriausybinis *Journal officiel* numerį po numerio skyrė geografiniams tyrinėjimams ir kolonijinių žygių privalumams (ir naudai); viename jų pilietis iš Ferdinand'o de Lessepso galėjo sužinoti apie „Afrikos teikiamas galimybes", o iš Garnier – apie „Mėlynosios upės* tyrinėjimus". Mokslinė geografija netrukus užleido vietą „prekybinei geografijai", nes nacionalinis didžiavimasis mokslo ir civilizacijos pasiekimais išvien su gana elementariu pelno motyvu akino remti kolonijų įsigijimą. Pasak vieno entuziasto, „geografinės draugijos susikūrė tam, kad išsklaidytų pražūtingus kerus, kurie mus laiko prikaustę prie gimtųjų krantų". Baudžiantis padėti šioms išsivadavimo paieškoms buvo kurpiami visokiausi planai, tarp jų idėja prikalbinti Jules'į Verne'ą – kurio „neįtikima sėkmė", kaip buvo pasakyta, akivaizdžiai demonstruoja mokslinę dvasią aukščiausiuose protavimo lygmenyse – vadovauti „mokslinio tyrinėjimo kampanijai aplink pasaulį", sumanymas sukurti didžiulę naują jūrą tiesiai į pietus nuo Šiaurės Afrikos pakrantės, taip pat projektas „surišti" Alžyrą ir Senegalą geležinkeliu – „plieno juosta", kaip ją pavadino projektuotojai[19].

Ekspansionistinį Prancūzijos įkarštį paskutiniame XIX amžiaus trečdalyje kurstė akivaizdus noras kompensuoti Prūsijos pergalę 1870–1871 m. ir – ne mažiau svarbu – troškimas susilyginti su žymių imperinių laimėjimų pasiekusiais britais. Pastarasis troškimas buvo toks galingas ir kilęs iš tokios senos anglų ir prancūzų varžymosi Oriente tradicijos, kad Britanija, regis, tiesiog

[19] Šios detalės paimtos iš: Vernon McKay, „Colonialism in the French Geographical Movement", *Geographical Review* 33, no. 2 (April 1943): 214–232.

* Kitas Mėlynojo Nilo pavadinimas.

persekiojo Prancūziją, kuriai knietėjo visame kame, kas susiję su Orientu, neatsilikti nuo britų ir jais sekti. Kai aštuntojo dešimtmečio pabaigoje Société académique indo-chinoise iš naujo suformulavo savo tikslus, ji nusprendė, kad svarbus uždavinys būtų „įtraukti Indokiniją į orientalizmo sritį". Kodėl? Tam, kad Kochinchina* būtų paversta „prancūzų Indija". Tą karinio ir prekybinio silpnumo kombinaciją per karą su Prūsija, kariškių įsitikinimu, lėmė reikšmingesnių kolonijinių valdų stoka, jau nekalbant apie seną ir akivaizdų atsilikimą kolonijinių laimėjimų srityje, palyginti su britais. „Vakarų rasių ekspansijos galia, – įrodinėjo žymus geografas La Roncière'as Le Noury, – jos aukštesni tikslai, jos sandai, jos įtaka žmonių likimui bus puiki tema ateities istorikų studijoms." Tačiau tik tuo atveju, jei baltosios rasės neatsisakys pamėgimo keliauti, rodančio jų intelektualinį pranašumą, galės vykti kolonijinė ekspansija[20].

Iš tokių teiginių kaip šis susiklostė visuotinai paplitęs požiūris į Orientą kaip į geografinę erdvę, kuri turi būti įdirbama, vokiama ir prižiūrima. Drauge plito agrokultūrinio rūpinimosi ir atviro seksualinio domėjimosi Orientu vaizdiniai. Štai tipiška mintis, kurią XIX a. devintajame dešimtmetyje išliejo Gabrielis Charmes'as:

„Tądien, kai mūsų nebebus Oriente ir kai jame bus kitos didžiosios Europos galios, ateis galas mūsų prekybai Viduržemio jūroje, mūsų ateičiai Azijoje, krovinių apyvartai pietiniuose uostuose. *Išseks vienas vaisingiausių mūsų nacionalinio turto šaltinių.*" (Išskirta mano.)

Kitas mąstytojas, Leroy-Beaulieu, šią filosofiją dar labiau išplėtojo:

„Visuomenė kolonizuoja, kai pati pasiekia aukštą brandos ir stiprybės lygį; ji gimdo, ji globoja, sudaro geras raidos sąlygas ir subrandina naująją visuomenę, kuri išėjo iš jos įsčių. Kolonizacija yra vienas iš sudėtingiausių ir subtiliausių socialinės fiziologijos fenomenų."

[20] Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817–1881* (Washington: Catholic University of America Press, 1948), p. 46, 54, 36, 45.

* Istorinė sritis pietinėje Vietnamo dalyje. Prancūzų k. žodis *Cochinchine*, kilęs iš etnonimo „kočinai" ir žodžio *Chine* (Kinija), t. y. „Kinijos kočinai", rodo Vietnamą anksčiau priklausius nuo Kinijos.

Šis reprodukcijos sulyginimas su kolonizacija pakišo Leroy-Beaulieu nelemtą idėją, kad viską, kas šiuolaikinėje visuomenėje yra gyvybinga, „daugina šioji kitapus per kraštus besiliejanti veikla". Tad, pasak jo,

> „kolonizacija yra ekspansinė tautos jėga; tai jos reprodukcijos galia, *tai jos plėtimasis ir dauginimasis erdvėje,* tai visatos ar didelės jos dalies pajungimas tos tautos kalbai, papročiams, idėjoms ir įstatymams."[21]

Esmė čia ta, kad tokių silpnesnių ar per menkai išsivysčiusių regionų kaip Orientas erdvė buvo laikoma masinančia prancūzus domėtis, įsiskverbti, apvaisinti – žodžiu, kolonizuoti. Geografinės sampratos tiesiogine ir perkeltine prasme išnaikino paskirus esinius, įspraustus į ribas ir sienas. Su veržlumu, nenusileidžiančiu tokių verslininkų fantazuotojų kaip Ferdinand'as de Lessepsas, kuris planavo išvaduoti Orientą ir Okcidentą iš jų geografinių varžtų, užsidegimui, prancūzų mokslininkų, administratorių, geografų ir prekybos agentų kunkuliuojanti veikla liete liejosi ant glebiai tysančio, moteriško Oriento. Buvo geografinių draugijų, gausa ir joms priklausančių narių skaičiumi dvigubai pranokusių visos Europos geografines draugijas, ir tokių įtakingų organizacijų kaip Comité de l'Asie française bei Comité d'Orient, ir mokslo draugijų, iš kurių svarbiausia buvo Société asiatique, organizaciniais bei narystės ryšiais nepajudinamai įsitvirtinusi universitetuose, institutuose ir vyriausybėje. Kiekviena jų savaip prancūzų interesus Oriente darė realesnius, substancialesnius. Kone ištisą šimtmetį trukęs pasyvių, kaip dabar atrodė, Oriento studijų laikotarpis turėjo baigtis, nes Prancūzija per paskutinius du XIX amžiaus dešimtmečius susidūrė su jai tekusia transnacionaline atsakomybe.

Vieninteleje Oriento dalyje, kur britų ir prancūzų interesai tiesiogine prasme iš dalies sutapo, dabar jau beviltiškai pasiligojusioje Osmanų imperijos teritorijoje, abu varžovai stengdamiesi išvengti susikirtimo laviravo su kone tobulu ir būdingu nuoseklumu. Britanija buvo įkėlusi koją į Egiptą ir Mesopotamiją; sudariusi daugybę pusiau fiktyvių sutarčių su vietiniais (ir bejėgiais) vadais, ji kontroliavo Raudonąją jūrą, Persijos įlanką ir Sueco kanalą, taip pat didžiąją dalį teritorijos, įsiterpusios tarp Viduržemio jūros

[21] *Ibid.*, p. 189, 110, 136.

ir Indijos. Kita vertus, Prancūzija, regis, buvo pasmerkta skrajoti viršum Oriento ir tik sykiais nusileisti iš padebesių vykdyti projektų, kuriuos lydėtų tokia pat sėkmė kaip Ferdinand'o de Lessepso sumanytą kanalą; daugiausia tai buvo geležinkelių projektai, tokie kaip sumanymas nutiesti Sirijos–Mesopotamijos geležinkelio liniją, einančią per daugiau ar mažiau britų teritoriją. Be to, Prancūzija laikė save krikščioniškųjų mažumų – maronitų, chaldėjų, nestorijonų – gynėja. Vis dėlto Britanija ir Prancūzija iš principo sutiko, kad atėjus laikui bus būtina pasidalyti azijinę Turkiją. Tiek prieš Pirmąjį pasaulinį karą, tiek jo metu slaptoji diplomatija buvo ryžtingai nusiteikusi Artimąjį Orientą pirmiausia suskaldyti į įtakos sferas, o paskui į mandatines (ar okupuotas) teritorijas. Prancūzijoje ekspansionistiniai sentimentai, susiformavę geografinio sąjūdžio klestėjimo metais, iš esmės buvo sutelkti į planus padalyti azijinę Turkiją, ir tuo tikslu 1914 m. Paryžiuje net „buvo pradėta įspūdinga spaudos kampanija“[22]. Anglijoje daugybė komitetų turėjo įgaliojimus tirti ir rekomenduoti politiką, kuri leistų tinkamiausiai padalyti Orientą. Iš tokių komisijų kaip Bunseno komitetas susikurs bendros anglų ir prancūzų grupės, tarp jų ir labiausiai išgarsėjusi Marko Sykeso ir Georges'o Picot vadovaujama komisija. Teisingas geografinės erdvės padalijimas – tai nuostata, kuria rėmėsi šie planai; jais taip pat buvo sąmoningai siekiama sušvelninti anglų ir prancūzų konkuravimą. Mat, kaip Sykesas rašė memorandume,

> „buvo aišku, ... jog anksčiau ar vėliau arabai sukils ir jog tiek prancūzai, tiek mes patys turime užsitikrinti geresnes sąlygas, kad šis sukilimas, užuot išėjęs į gera, nevirstų prakeikimu."[23]

Priešiškumas niekur nedingo. O čia dar prisidėjo ta erzinanti vilsoniškoji tautų apsisprendimo programa, kuri, kaip pažymėjo pats Sykesas, regis, išardė visų kolonijinius ir ypač teritorinių padalijimų planus, dėl kurių didžiosios valstybės buvo bendrai sutarusios. Čia nederėtų leistis į diskusijas apie perdėm supainiotą ir itin kontroversišką Artimojo Oriento

[22] Jukka Nevakivi, *Britain, France and the Arab Middle East, 1914–1920* (London: Athlone Press, 1969), p. 13.

[23] *Ibid.*, p. 24.

istoriją XX amžiaus pradžioje, kai jo likimą lėmė didžiosios valstybės, vietinės dinastijos, įvairios nacionalistinės partijos ir judėjimai, sionistai. Kur kas aktualesnė yra ypatinga epistemologinė konstrukcija, per kurią buvo žvelgiama į Orientą ir kurios laikydamosi veikė didžiosios valstybės. Kad ir kokie skirtingi, prancūzai ir britai žvelgė į Orientą kaip į geografinį – kultūrinį, politinį, demografinį, sociologinį ir istorinį – esinį, kurio likimą lemti, jų pačių įsitikinimu, buvo jų tradicinė teisė. Orientas jiems nebuvo kažkoks netikėtas atradimas, nebuvo paprasčiausias istorinis atsitiktinumas, tai buvo į Rytus nuo Europos esanti sritis, kurios esminė vertė buvo vieningai nusakoma Europos terminais, tiksliau, terminais, kurie būtent Europai – Europos mokslui, mokytumui, supratimui ir administravimui – priskiria nuopelnus dėl to, kad Orientas tapo toks, koks yra dabar. O tai kaip tik buvo laimėjimas, kurį pasiekė – nesvarbu, netyčia ar ne – modernusis orientalizmas.

Buvo du pagrindiniai būdai, kuriais orientalizmas XX amžiaus pradžioje pristatė Vakarams Orientą. Vienas jų rėmėsi modernaus mokymo platinimo galimybėmis, jo aparatu, laiduojančiu pasklidimą akademinėse profesijose, universitetuose, profesinėse draugijose, tyrinėjimų ir geografinėse organizacijose, leidybos industrijoje. Visa tai, kaip įsitikinome, buvo pagrįsta prestižiniu mokslininkų, keliautojų ir poetų, kurių sutelktinė vizija suteikė pavidalą kvintesenciniam Orientui, autoritetu; doktrininė – ar doksologinė – tokio Oriento manifestacija yra tai, ką vadinu latentiniu orientalizmu. Jei kas nors panorėdavo išsakyti kokį svarų teiginį apie Orientą, tai latentinis orientalizmas suteikdavo jam artikuliuojamąją gebą, kurią būtų galima panaudoti ar veikiau sutelkti ir paversti prasmingu diskursu iškilusiu konkrečiu atveju. Taigi kai 1910 m. Balfouras Bendruomenių Rūmuose kalbėjo apie orientalinius dalykus, jis tikrai turėjo galvoje tas įprastos ir priimtinos savo meto racionalios kalbos artikuliuojamąsias gebas, įgalinančias įvardyti dalykus, vadinamus „orientaliniais“, ir kalbėti apie juos išvengiant pernelyg didelio miglotumo. Tačiau kaip ir visos artikuliuojamosios gebos ir jų įgalinti diskursai, latentinis orientalizmas buvo didžiai konservatyvus – visiškai atsidavęs savisaugai. Perduodamas iš vienos kartos į kitą, jis buvo tiek kultūros dalis, tiek kalba, nusakanti tam tikrą tikrovės dalį kaip geometrija ar fizika. Orientalizmas savo

egzistenciją grindė ne atvirumu, ne imlumu Orientui, bet veikiau vidiniu kartotiniu nuoseklumu savo konstituojamosios galios viešpatauti Oriente atžvilgiu. Tai leido orientalizmui išgyventi revoliucijas, pasaulinius karus ir faktinius imperijų padalijimus.

Antrasis metodas, kuriuo orientalizmas pristatė Vakarams Orientą, buvo reikšmingo susiliejimo padarinys. Dešimtmečiais orientalistai kalbėjo apie Orientą; jie vertė tekstus, aiškino civilizacijas, religijas, dinastijas, kultūras, mentalitetus – kaip akademinius dalykus, atskirtus nuo Europos paties savo neprilygstamo svetimumo. Orientalistas buvo ekspertas, kaip Renanas ar Lane'as, atsidėjęs visuomeniniam triūsui aiškinti Orientą savo tėvynainiams. Orientalisto ir Oriento ryšys iš esmės buvo hermeneutinis: stovėdamas priešais tolimą, vargiai suvokiamą civilizaciją ar kultūros paminklą, mokslininkas orientalistas nesuprantamumo tamsą sklaidė versdamas, palankiai vaizduodamas, vidujai perprasdamas sunkiai pasiekiamą objektą. Tačiau orientalistas pasilikdavo už Oriento, kuris, kad ir kokį suvokiamą pavidalą įgydavo, vis vien likdavo anapus Okcidento. Šis kultūrinis, laiko ir geografinis nuotolis buvo išsakomas gelmės, paslaptingumo ir seksualinio lūkesčio metaforomis: tokie posakiai kaip „Rytų nuotakos šydai" ar „mįslingasis Orientas" pateko į kasdienę kalbą.

Tačiau visą XIX šimtmetį nuotolis tarp Oriento ir Okcidento kone paradoksaliai mažėjo. Dažnėjant Rytų ir Vakarų prekybos, politikos ir kitiems egzistenciniams susidūrimams, atsirado įtampa tarp latentinio orientalizmo dogmų, pagrįstų „klasikinio" Oriento studijomis, ir nūdienio, modernaus, manifestuoto Oriento, kurį formulavo keliautojai, piligrimai, valstybininkai ir pan. Tam tikru momentu, kurio neįmanoma tiksliai nustatyti, ši įtampa sukėlė abiejų orientalizmo tipų susiliejimą. Galbūt – tai tik spėjimas – susiliejimas įvyko, kai orientalistai, pradedant Silvestre'u de Sacy, ėmėsi teikti vyriausybėms patarimus dėl to, kas per daiktas yra nūdienis Orientas. Čia specialiai išsilavinusio ir pasirengusio eksperto vaidmuo įgijo papildomą aspektą: orientalistas galėjo būti laikomas Vakarų galios, mėginančios apsispręsti dėl politikos Oriento atžvilgiu, ypatinguoju agentu. Kiekvienas išsilavinęs (ir ne itin išsilavinęs) europietis, keliaujantis po Orientą, jautėsi esąs tipiškas vakarietis, įsigavęs po neperprantamybės apdangalais. Tai akivaizdu Burtono, Lane'o, Doughty'o, Flaubert'o ir kitų pagrindinių figūrų, kurias čia aptariu, atveju.

Vakariečių atradimai, susiję su manifestuotu ir šiuolaikiniu Orientu, tapo ypač aktualūs Vakarams įgyjant vis daugiau teritorijų Oriente. Tad nors tam, ką mokytas orientalistas apibrėžė kaip „esminį" Orientą, kartais ir būdavo prieštaraujama, daugeliu atvejų tai sulaukė patvirtinimo, kai Orientas tapo realia administracine pareiga. Be abejo, Cromerio teorijos apie Oriento žmogų – teorijos, paimtos iš tradicinio orientalisto archyvo – apsčiai pasitvirtino, kai jam teko realiai valdyti milijonus rytiečių. Tai ne mažiau teisinga ir kalbant apie prancūzų patyrimą Sirijoje, Šiaurės Afrikoje ir visur kitur Prancūzijos kolonijose. Tačiau latentinės orientalisto doktrinos ir manifestuoto orientalisto patyrimo susiliejimas dar niekada nevyko taip dramatiškai, kaip tada, kai dėl Pirmojo pasaulinio karo azijinė Turkija tapo Britanijos ir Prancūzijos, užsimojusių ją padalyti, pražvalgų objektu. Čia ant operacinio stalo gulėjo ir chirurginio įsikišimo laukė Europos paliegėlė, apnuoginusi visą savo negalią, visus simptomus ir topografinius apribus.

Orientalistas su savo specialiomis žiniomis vaidino reikšmingą vaidmenį šioje chirurginėje intervencijoje. Tai, kad jam teks lemiamas slaptojo agento Oriento *viduje* vaidmuo, jau pradėjo aiškėti tada, kai britų mokslininkas Edwardas Henry Palmeris 1882 m. buvo pasiųstas į Sinajų įvertinti antibritiškų nuotaikų ir galimybių pasinaudoti jomis kurstant Urabi'o sukilimą. Šios misijos metu Palmeris buvo nužudytas, tačiau jis buvo tik pats nedalingiausias iš daugelio, kuriems atsiėjo teikti Imperijai panašias paslaugas, nūnai tapusias rimtu ir varginančiu reikalu, iš dalies patikėtu regiono „ekspertui". Ne veltui kitas orientalistas, D. G. Hogarthas, parašęs garsią Arabijos tyrinėjimų apžvalgą, taikliai pavadintą *Įsiskverbimu į Arabiją* (1904)[24], Pirmojo pasaulinio karo metais buvo paskirtas Arabų biuro Kaire vadovu. Nebuvo atsitiktinumas ir tai, kad tokie vyrai ir moterys, kaip Gertrude Bell, T. E. Lawrence'as ir St. Johnas Philby, visi – orientalinių dalykų ekspertai, buvo pasiųsti į Orientą kaip imperijos agentai, Oriento bičiuliai, nuodugniai ir kvalifikuotai pažįstantys Rytus ir rytiečius ir todėl galintys formuluoti politines

[24] D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes, 1904). Tą pačią temą gvildena gera neseniai pasirodžiusi knyga: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).

alternatyvas. Jie sudarė „šutvę", kaip kartą tai pavadino Lawrence'as, kurią siejo nesuderinamos nuomonės ir asmeniniai panašumai: ryškus individualumas, simpatija Orientui ir intuityvus tapatinimasis su juo, pavydžiai ginamas asmeninės misijos Oriente suvokimas, puoselėjamas ekscentriškumas, galutinis nepritarimas Orientui. Visiems jiems Orientą sudarė jų tiesioginis, ypatingas Oriento patyrimas. Jų pastangomis orientalizmas ir veiksminga manipuliavimo Orientu praktika įgijo savo galutinę europietišką formą anksčiau, nei Imperija išnyko ir perdavė savo palikimą kitoms kandidatėms į dominuojančios galios vaidmenį.

Tokie individualistai į mokslininkus netaikė. Netrukus pamatysime, kad jie sėmėsi naudos iš akademinių Oriento studijų, nors niekaip nepriklausė oficialiai ir profesionaliai mokslininkų orientalistų draugei. Vis dėlto jų vaidmuo buvo ne niekinamai šalintis akademinio orientalizmo, ne kastis po jo pamatais, bet veikiau padaryti jį veiksmingą. Tarp jų genealoginių protėvių buvo tokių žmonių kaip Lane'as ir Burtonas: ne tik dėl to, kad jie buvo autodidaktai, įgiję enciklopedinį akiratį, bet ir dėl tikslių, kvazimokslinių žinių apie Orientą, kurias jie akivaizdžiai pasitelkdavo turėdami reikalą su rytiečiais ar rašydami apie juos. Akademines Oriento studijas jie pakeitė tam tikro pobūdžio latentinio orientalizmo, kuris buvo nesunkiai prieinamas jų epochos imperinėje kultūroje, plėtojimu. Mokslinį etaloną, kuriuo jie rėmėsi, suformavo tokie žmonės, kaip Williamas Muiras, Anthony Bevanas, D. S. Margoliouthas, Charlesas Lyallas, E. G. Browne'as, R. A. Nicholsonas, Guy Le Strange'as, E. D. Rossas ir Thomas Arnoldas, patys savo ruožtu buvę tiesioginiai Lane'o įpėdiniai. O įsivaizduojamąją perspektyvą jiems iš esmės suteikė garsusis jų amžininkas Rudyardas Kiplingas, taip nepamirštamai apdainavęs „palmių ir pušų viešpačius".

Skirtumas tarp Britanijos ir Prancūzijos šiais atžvilgiais visiškai nuosekliai dera su kiekvienos šių tautų istorija Oriente: britai čia buvo, o prancūzai sielvartavo dėl Indijos praradimo ir įsiterpiančių teritorijų. Baigiantis amžiui prancūzų veikla iš esmės susikoncentravo į Siriją, tačiau net čia buvo bendrai sutariama, kad prancūzai negali prilygti britams nei personalo kokybe, nei politinės įtakos mastu. Anglų ir prancūzų varžymasis dėl grobstomo osmanų labo buvo jaučiamas net kovos laukuose Hidžaze, Sirijoje ir Mesopotamijoje, tačiau visose šiose vietose, pasak nuovokių žmonių, tokių kaip Edmond'as Bremond'as, prancūzus orientalistus ir vietos ekspertus talentu ir taktiniu

manevringumu lenkė jų varžovai britai[25]. Išskyrus tokius atsitiktinius genijus kaip Louis Massignonas, prancūzai neturėjo nei savo lorensų, nei saiksų, nei gertrūdų bel. Užtat nestokota tokių ryžtingų imperialistų kaip Étienne'as Flandinas ir Fraklinas-Bouillonas. 1913 m. skaitydamas paskaitą Alliance française* Paryžiaus filiale grafas de Cressaty, rėksmingas imperialistas, paskelbė Siriją Prancūzijos nuosavu Orientu, prancūzų politinių, moralinių ir ekonominių interesų vieta – interesų, pridūrė jis, kuriuos reikia ginti šiame „âge des envahissants impérialistes"**; vis dėlto Cressaty pažymėjo, jog nepaisant prancūzų prekybos ir pramonės įmonių Oriente, nepaisant to, kad gerokai daugiau vietinių gyventojų priimta mokytis į prancūzų mokyklas, Prancūzija yra nuolat stumdoma Oriente, jaučia pakibusią ne tik Britanijos, bet ir Austrijos, Vokietijos, Rusijos grėsmę. Jeigu Prancūzija nori toliau kardyti kelią „le retour de l'Islam"***, jai reikia geriau suimti Orientą į rankas: toks buvo argumentas, kurį pateikė Cressaty, o jam pritarė senatorius Paulis Doumeras[26]. Tai buvo dažnai kartojama nuomonė, ir išties po Pirmojo pasaulinio karo Prancūzijai neblogai sekėsi tvarkytis Šiaurės Afrikoje ir Sirijoje, tačiau prancūzai jautė, kad specialus, konkretus atsirandančių gyventojų rytiečių ir teoriškai nepriklausomų teritorijų administravimas, kuriuo britai visada puikavosi, jiems vis išsprūsta iš rankų. Galiausiai skirtumas tarp modernaus britų ir modernaus prancūzų orientalizmo, kurį visada jauti, galbūt tėra stilistinis: apibendrinimų apie Orientą ir Oriento žmones sureikšminimas, išsaugotas Oriento ir Okcidento skirtingumo pajautimas, Okcidento viešpatavimo Oriente pageidaujamumas – visa tai bendra abiem tradicijoms. Mat iš daugelio elementų, sudarančių tai, ką savo papratimu vadiname „eksperto kompetencija", vienas iš pačių raiškiausių yra stilius – specifinių pasaulinių aplinkybių, kurias tradicija, institucijos, valia ir supratimas paverčia formalia artikuliacija, padarinys. Kaip tik prie šio determinanto, prie šio pastebimo ir modernizuoto XX amžiaus pradžios orientalizmo ištobulinimo Britanijoje ir Prancūzijoje dabar ir turime pereiti.

[25] Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), p. 242 ff.

[26] Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).

* Prancūzų sandrauga, valstybinė organizacija, įkurta propaguoti prancūzų kalbą ir kultūrą.

** „Imperialistų įsibrovėlių amžiuje" (*pranc.*).

*** Islamo sugrįžimas (*pranc.*).

II

Stilius, eksperto kompetencija, vizija: orientalizmo žemiškumas

Kiplingo Baltasis Žmogus, figūruojantis keliuose jo eilėraščiuose, taip pat romanuose, tokiuose kaip *Kimas*, ir pernelyg daugelyje šmaikščių posakių, kad būtų ironiškas pramanas, kaip idėja, persona, buvimo stilius, regis, pravertė daugybei britų, atsidūrusių svetur. Nors jau savo odos spalva jie ryškiai ir padrąsinamai išsiskyrė iš marių vietinių gyventojų, britui, kuris sukosi tarp indų, afrikiečių ar arabų, padėdavo ir tam tikras žinojimas, kad jis priklauso senai vykdomosios atsakomybės spalvotosioms rasėms tradicijai ir gali remtis jos empiriniais bei dvasiniais ištekliais. Tai apie šią tradiciją, apie jos šaunumą ir sunkumus rašė Kiplingas šlovindamas „kelią", kuriuo Baltieji Žmonės užsimojo žengti kolonijose:

> Štai tiesias kelias, kuriuo Baltieji Žmonės žengia,
> Kai žemę išsitaiso apvalyti, –
> Po kojom geležis, padangėj šakos galvas dengia,
> Ir į abi puses svaigi bedugnė plyti.
> Per tilžų purvą žengėme atsukę vėtroms veidą,
> Ir kelias it žvaigždė į priekį baudėsi mus vesti.
> Pasauliui laimė, kai į tvirtą stoję gretą
> Didžiu keliu savuoju Baltieji Žmonės turi ryžto eiti.[27]

„Žemę apvalyti" geriausiai sekasi Baltiesiems Žmonėms, jei jie delikačiai sutaria veikti išvien, – tai užuomina į nūdienius pavojus, kuriuos keliąs europiečių varžymasis kolonijose; žlugus pastangoms suderinti politiką, Kiplingo Baltieji Žmonės yra kuo ryžtingiausiai pasirengę stoti į karą: „Laisvė mums ir laisvė mūsų sūnums, / O nesant laisvės – Karas." Po bičiuliškos Baltojo Žmogaus lyderystės kauke visada slepiasi nedviprasmiškas pasiryžimas panaudoti jėgą, žudyti ir būti nužudytam. Kilnumo jo misijai suteikia intelektualinis pasiaukojimas; jis yra Baltasis Žmogus, tačiau ne vien tam, kad

[27] Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1954), p. 280.

pasipelnytų, nes jo „žvaigždė“ šviečia iškilusi gerokai aukščiau žemiškosios naudos. Žinoma, daugybė Baltųjų Žmonių dažnai klausdavo savęs, dėl ko gi jie kovoja žengdami „per tilžų purvą atsukę vėtroms veidą“, ir, be abejo, daugeliui jų turėjo būti mįslė, kodėl odos spalva jiems suteikia aukštesnį ontologinį statusą ir, be to, didelę valdžią didžiajai daliai gyvenamojo pasaulio. Galų gale buvimas Baltuoju Žmogumi Kiplingui ir tiems, kurių suvokimą ir retoriką jis paveikė, buvo pats save patvirtinantis dalykas. Baltuoju Žmogumi tapdavai, nes *būdavai* Baltasis Žmogus; juoba kad „tos taurės gėrimas“, gyvenimas paklūstant nepermainomai lemčiai „Baltojo Žmogaus dieną“ palikdavo mažai laiko bergždžioms spėlionėms apie kilmę, priežastis, istorinę logiką.

Tad buvimas Baltuoju Žmogumi buvo idėja ir realybė. Jis apėmė pasvertą poziciją tiek baltųjų, tiek nebaltųjų pasaulio atžvilgiu. Jis reiškė – kolonijose – kalbėjimą tam tikru būdu, elgimąsi laikantis nuostatų kodekso ir net jautimą tam tikrų, o ne kitokių dalykų. Jis reiškė specifinius sprendimus, vertinimus, gestus. Jis buvo autoriteto, kuriam turėtų lenktis nebaltieji ir net patys baltieji, forma. Įgijęs institucines formas (kolonijų valdymo sistemų, konsulinių korpusų, prekybos įmonių), jis buvo politikos pasaulio atžvilgiu formulavimo, sklaidos ir įgyvendinimo agentūra; ir nors šioje agentūroje buvo leidžiama tam tikra asmeninių veiksmų laisvė, joje viešpatavo beasmenė kolektyvinė buvimo Baltuoju Žmogumi idėja. Žodžiu, buvimas Baltuoju Žmogumi buvo labai konkretus buvimo-pasaulyje būdas, būdas turėti savo valdžioje tikrovę, kalbą ir mintį. Jis padarė galimus specifinius stilius.

Kiplingas pats savaime nebūtų atsiradęs, lygiai kaip ir jo Baltasis Žmogus. Sąlygas iškilti tokioms idėjoms ir jų autoriams suformuoja sudėtingos istorinės ir kultūrinės aplinkybės, iš kurių bent dvi turi daug bendra su orientalizmo istorija XIX amžiuje. Viena iš jų – tai kultūriškai sankcionuotas įprotis pasitelkti plačius apibendrinimus, kuriais tikrovė yra suskaidoma į įvairias kuopines aibes: kalbas, rases, tipus, spalvas, mentalitetus – kiekviena šių kategorijų yra ne tiek neutralus įvardijimas, kiek vertinamoji interpretacija. Šių kategorijų pamatas – nelanksti binominė „mūsų“ ir „jų“ priešpriešа, kurios pirmasis narys visada kėsinasi į paskesnįjį (net „jų“ padaroma išimtinai „mūsų“ funkcija). Šią priešpriešą sutvirtina ne tik antropologija, kalbotyra ir istorija, bet, suprantama, ir darvinistiniai išlikimo bei natūraliosios atrankos postulatai,

ir – ne mažiau lemiamu mastu – didžiojo kultūrinio humanizmo retorika. Tokiems rašytojams kaip Renanas ir Arnoldas teisę daryti apibendrinimus apie rasę suteikė oficialus jų išlavinto kultūrinio raštingumo pobūdis. „Mūsų" vertybės esančios (tarkime) liberalios, humaniškos, korektiškos, pagrįstos beletristikos tradicija, kompetentingu mokslingumu, racionaliu tyrinėjimu; kaip europiečiai (ir baltieji žmonės) „mes" dalijamės jomis kaskart, kai yra iškeliami jų privalumai. Vis dėlto žmogiškosios partnerystės, suformuotos kartotinių kultūrinių vertybių, išskiria tiek, kiek ir įskiria. Kiekviena idėja apie „mūsų" meną, kurią išsakė Arnoldas, Ruskinas, Millis, Newmanas, Carlyle'is, Renanas, Gobineau ar Comte'as, dar viena grandis „mus" draugėn susiejančioje grandinėje buvo prijungta, o kitas pašalinis buvo pašalintas. Nors tai yra neišvengiamas tokios retorikos rezultatas, kada tik ir kur tik jis pasitaiko, turime prisiminti, kad XIX amžiaus Europai impozantiškas mokslingumo ir kultūros statinys buvo pastatytas, taip sakant, prieš akis turint realius pašaliečius (kolonijas, vargšus, nusikaltėlius), kuriems kultūra skyrė vaidmenį suteikti apibrėžimą tam, kam *jie* netiko savo konstitucija[28].

Kita aplinkybė, bendra Baltojo Žmogaus ir orientalizmo kūrybai, yra „sritis", kurią kiekvienas iš jų turi savo žinioje, be to, supratimas, kad tokia sritis lemia ypatingus elgsenos, mokslingumo ir disponavimo būdus, net ritualus. Pavyzdžiui, tik vakarietis galėjo kalbėti apie rytietį, lygiai kaip būtent Baltasis Žmogus galėjo apibūdinti ir įvardyti spalvotuosius ar nebaltuosius. Kiekvienas teiginys, kurį suformuluodavo orientalistai ar Baltieji Žmonės (paprastai galėję susikeisti vietomis), perteikdavo nesumažinamo atstumo, skiriančio baltąjį nuo spalvotojo ar rytietį nuo vakariečio, suvokimą; negana to, kiekvieną teiginį atliepdavo patyrimo, lavinimo ir švietimo tradicija, kuri laidavo rytiečio, spalvotojo, kaip *vakariečio, baltojo, tiriamojo objekto*, o ne atvirkščiai, padėties išsaugojimą. Turint valdžią – kaip, pavyzdžiui, Cromerio atveju – rytietis buvo pajungtas valdymo sistemai, kurios principas buvo tiesiog užtikrinti, kad jokiam Oriento žmogui niekada nebūtų leista tapti nepriklausomam ir pačiam valdyti save. Tai buvo grindžiama prielaida, jog rytiečiai neišmano savivaldos, todėl taip daryti reikią jų pačių labui.

[28] Išskyrimo ir izoliavimo temos XIX amžiaus kultūroje vaidino svarbų vaidmenį Michelio Foucault veikaluose; ypač žr.: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977), *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).

Kadangi Baltasis Žmogus, kaip ir orientalistas, gyveno labai arti įtampos linijos, neprileidžiančios spalvotojo artyn, jis jautė pareigą būti pasirengęs apibūdinti ir perbūdinti tiriamąją sritį. Naratyvinių aprašymų fragmentai nuolat kaitaliojasi su performuluotais apibūdinimais ir vertinimais, kurie suardo naratyvą; tai būdingas raštijos, kurią kūrė orientalinių dalykų ekspertai, veikę dangstydamiesi Kiplingo Baltojo Žmogaus kauke, stilius. Štai ką T. E. Lawrence'as 1918 m. rašė V. W. Richardsui:

> „... arabas žadina mano vaizduotę. Tai senų seniausia civilizacija, kuri ištaurėjo be namų dievų ir pusės tų pagražų, kuriuos skuba įsitaisyti mūsiškiai. Medžiaginio skurdumo evangelija išganinga; be to, ji, manding, siejasi su tam tikru moraliniu skurdumu. Mąsto jie akimirką ir stengiasi nugyventi gyvenimą nesivargindami lenktis kliūčių ar siekti aukštumų. Tai iš dalies yra dvasinis ir moralinis nuovargis, išsekinta rasė, ir tam, kad išvengtų sunkumų, jie turi išmesti už borto tiek daug dalykų, kurie mums yra garbingi ir svarbūs; vis dėlto, nieku būdu nepritardamas jų požiūriui, manau galįs suprasti jį tiek, kad galėčiau į save ir kitus svetimšalius pažvelgti šiuo požiūriu ir neimčiau jo smerkti. Suprantu, jog esu jiems svetimas ir visada toks būsiu; tačiau negaliu laikyti jų blogesniais, lygiai kaip ir neįsivaizduoju galįs imti gyventi kaip jie."[29]

Panaši perspektyva, kad ir kokia skirtinga atrodytų aptariama tema, prasikiša ir šiose Gertrude Bell pastabose:

> „Kiek tūkstančių metų tvėrė tokia padėtis [t. y. kai arabai gyvena „karo padėties" sąlygomis], mums pasakytų tie, kurie perskaitytų ankstyviausius vidinės dykumos užrašus, nes ji tęsiasi nuo pirmųjų arabų, tačiau jokiame šimtmetyje arabas nepasisėmė išminties iš patyrimo. Jis niekada nėra saugus, tačiau elgiasi taip, tarsi saugumas būtų jo kasdieninė duona."[30]

Prie šios ištraukos kaip glosą turėtume pridėti kitą pastabą, šįsyk apie gyvenimą Damaske:

[29] *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.

[30] Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), p. 244.

„Pradėjau miglotai suvokti, ką reiškia Rytų didmiesčio civilizacija, kaip jie gyvena, apie ką mąsto; vis labiau sutariu su jais. Manau, jog tai, kad esu anglė, man labai padeda. ... Per pastaruosius penkerius metus ėmėme kilti pasaulyje. Skirtumas labai ryškus. Manau, kad dideliu mastu jį lėmė sėkmingas mūsų valdymas Egipte. ... Rusijos pralaimėjimas turi didelę reikšmę, o energinga lordo Curzono politika Persijos įlankoje ir Indijos pasienyje, mano nuomone, yra dar reikšmingesnė. Nė vienas žmogus, nepažįstantis Rytų, negali suprasti, kaip visa tai susiję. Vargu ar perdėtume teigdami, kad jeigu Anglijos misija būtų buvusi priversta pasukti atgal nuo Kabulo vartų, tai anglų turistą Damasko gatvėse būtų varstę pikti žvilgsniai."[31]

Šiuose teiginiuose į akis išsyk krinta tai, kad „arabas" ar „arabai" yra gaubiami svetimumo, apibrėžtumo ir kolektyvinio darnumo auros, kuri be pėdsakų sunaikina individualius arabus su papasakotinomis gyvenimo istorijomis. Lawrence'o vaizduotę žadino arabo aiškumas – tiek kaip vaizdinys, tiek kaip numanoma filosofija (ar nuostata) gyvenimo atžvilgiu: abiem atvejais tai, ką perša Lawrence'as, yra arabas, tarsi matomas iš gryninančios perspektyvos žmogaus, kuris nėra arabas ir kuriam toks primityvus paprastumas, kokiu pasižymi arabas, yra tai, ką apibūdina stebėtojas, šiuo atveju Baltasis Žmogus. Bet arabo rafinuotumas, iš esmės atitinkantis Yeatso vizijoje regimą Bizantiją, kuriame

Ugnys, skeltos ne iš titnago, dega be žabagarų,
Ugnys iš ugnies, neužpučiamos vėjo,
Kur pasirodo dvasios, gimusios iš kraujo,
Ir visas šėlsmo smarkavimas gęsta[32],

yra siejamas su arabo tvarumu, tarsi arabas nebūtų pavaldus įprastiniams istorijos procesams. Paradoksaliai arabas Lawrence'ui dingojosi išsisėmęs kaip tik dėl savo atsparumo laikui. Tad milžiniškas arabų civilizacijos amžius padėjo supaprastinti arabą iki pat jo kvintesencinių atributų ir šio proceso

[31] Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889–1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), p. 204.

[32] William Butler Yeats, „Byzantium", in *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.

metu išsekino jį morališkai. Tai, kas mums liko, yra Gertrude Bell arabas: šimtmečiai patyrimo ir jokios išminties. Tad arabas, kaip kolektyvinė esybė, nesukaupia jokio egzistencinio ar net semantinio sūdrumo. Jis lieka toks pat, išskyrus Lawrence'o paminėtą sekinantį rafinuotumą, nuo vieno iki kito „vidinės dykumos užrašų" galo. Mes turime tarti, kad jei *koks nors* arabas džiaugiasi, jei jis sielvartauja dėl vaiko ar tėvo mirties, jei išgyvena dėl politinės tironijos neteisybių, tai tie potyriai neišvengiamai yra subordinuoti grynam, nepadailintam ir trukiam buvimo arabu faktui.

Tokios padėties primityvumas vienu metu egzistuoja bent dviejuose lygmenyse: viena, *apibūdinime*, kuris yra supaprastinantis, ir, antra (anot Lawrence'o ir Gertrude Bell), *tikrovėje*. Pats šis absoliutus sutapimas nebuvo vien paprastas sutapimas. Pirma, jis galėjo būti realizuotas iš išorės tik pasitelkus žodyną ir epistemologinius instrumentus, sukurtus įsiskverbti į daiktų šerdį ir išvengti blaškančių atsitiktinumų, aplinkybių ar patyrimo. O antra, sutapimas buvo faktas, kylantis vien tik iš metodo, tradicijos ir politikos, kurie veikė visi kartu. Kiekvienas jų tam tikra prasme dildė skirtumą tarp tipo – rytiečio, semito, arabo, Oriento – ir įprastinės žmogiškosios tikrovės, Yeatso „nežaboto slėpinio gyvuliškoje papėdėje" („uncontrollable mystery on the bestial floor"), kurioje gyvena visi žmonės. Kad ir su kokiu individualiu Oriento žmogumi susidurdavo mokslingas tyrėjas, tipas, apibūdintas kaip „orientalinis", jam buvo identiškas dalykas. Tradicijos gyvavimo metai diskursą apie tokius dalykus kaip semitinė ar orientalinė dvasia aptraukė tam tikro legitimumo luobu. O sveika politinė nuovoka mokė, kaip puikiai suformulavo Gertrude Bell, kad Rytuose „visa tai susiję". Tad primityvumas buvo neatsiejamas nuo Oriento, *buvo* Orientas, idėja, prie kurios kiekvienas, turintis reikalą su Orientu ar rašantis apie jį, turėjo grįžti tarsi prie kriterijaus, tveriančio ilgiau už laiką ar patyrimą.

Yra puikus būdas suprasti, kaip visa tai pritaikoma baltiesiems agentams, ekspertams ir patarėjams Oriento klausimais. Lawrence'ui ir Gertrude Bell rūpėjo, kad jų nuorodos į arabus ar rytiečius priklausytų atpažįstamai ir autoritetingai formulavimo konvencijai, tokiai, kuri galėtų pajungti detales. Tačiau iš kur, kalbant detaliau, atėjo „arabas", „semitas" ar „rytietis"?

Mes nurodėme, kad XIX amžiuje tokių autorių kaip Renanas, Lane'as, Flaubert'as, Caussinas de Percevalis, Marxas ir Lamartine'as veikaluose figūruojantys apibendrinimai apie „Orientą" savo galią sėmėsi iš numanomo

visko, kas orientalu, reprezentatyvumo; kiekviena Oriento dalelė taip stipriai bylojo apie savo orientalumą, kad požymis „orientalinis" nusverdavo bet kokį pavyzdį, galintį atkurti pusiausvyrą. Žmogus rytietis visų pirma buvo rytietis, o tik paskui – žmogus. Tokį radikalų tipizavimą, suprantama, sustiprino mokslai (diskursai, kaip mieliau linkstu juos vadinti), pasukę atgal ir žemyn prie rūšies kategorijos, kuri, kaip buvo manoma, taip pat yra ontogenetinis kiekvieno rūšies nario paaiškinimas. Tad tokiuose plačiuose pusiau populiariuose pavadinimuose kaip „orientalinis" būdavo nustatoma daugiau moksliškai pagrįstų perskyrų; daugelis jų iš esmės buvo pagrįstos kalbų tipais, – pvz., semitų, dravidų, chamitų, – tačiau šios perskyros greitai įgydavo jas paremiantį antropologinį, psichologinį, biologinį ir kultūrinį akivaizdumą. Antai Renano „semitiškas" buvo kalbinis apibendrinimas, kuris jo rankose galėjo apaugti visokiausiomis analogiškomis idėjomis, paimtomis iš anatomijos, istorijos, antropologijos ar net geologijos. Tad žodį „semitiškas" buvo galima vartoti ne vien kaip paprastą apibūdinimą ar designaciją; jis galėjo būti pritaikytas bet kokiam istorinių ar politinių įvykių kompleksui, idant juos būtų galima redukuoti ir surasti pirmapradį ir esmingą branduolį. Taigi „semitiškas" buvo antlaikinė, transindividuali kategorija, kuria buvo pretenduojama numatyti kiekvieną atskirą „semitiškos" elgsenos aktą remiantis tam tikra iš anksto egzistuojančia „semitiška" esme ir baudžiamasi paaiškinti visus žmogaus gyvenimo ir veiklos aspektus tam tikro bendro „semitiško" prado požiūriu.

Ypatingas XIX amžiaus pabaigos liberalios Europos kultūros įsikibimas į tokias gana nedovanotinas idėjas galėtų pasirodyti paslaptingas, jei neprisimintume, jog tokie mokslai, kaip kalbotyra, antropologija ir biologija, žavėjo tuo, kad tai buvo empirinės disciplinos, o anaiptol ne spekuliatyvios ar idealistinės. Tiesa, kad Renano semitas, kaip ir Boppo indoeuropietis, buvo išmąstytas konstruktas, tačiau, atsižvelgiant į moksliškai perprantamus ir empiriškai analizuojamus specifinių semitų kalbų duomenis, jis buvo laikomas logišku ir neišvengiamu kaip protoforma. Taigi stengiantis suformuluoti prototipinį ar primityvų kalbinį tipą (lygiai kaip kultūrinį, psichologinį ir istorinį) taip pat buvo „mėginama apibūdinti pirmapradį žmogiškąjį potencialą"[33], iš kurio vienodu būdu kilo visiškai

[33] Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1974), p. 119.

specifiniai elgsenos atvejai. Toks mėginimas būtų buvęs neįmanomas, jeigu nebūtų manyta, – klasikiniu empiriko požiūriu, – kad dvasia ir kūnas yra tarpusavyje susijusios tikrovės, kurias abi iš pradžių lėmė tam tikras geografinių, biologinių ir kvaziistorinių sąlygų visetas[34]. Vėliau šio viseto, kurio čiabuviai negalėjo atrasti ar introspektyviai pažinti, nebuvo galima išvengti. Šios empiristinės idėjos palaikė antikvarinį orientalistų tendencingumą. Studijuojant „klasikinį" islamą, budizmą ar zoroastrizmą jų niekada nepaliko jausmas, kaip prisipažįsta George Eliot daktaras Kasobonas, kad jie darbuojasi „tarsi senovės šmėkla, kuri klaidžioja po pasaulį ir stengiasi atkurti jį dvasiškai tokį, koks jis buvo, nepaisydama griuvėsių ir trikdančių permainų"[35].

Jeigu šie teiginiai apie kalbines, civilizacines ir pagaliau rasines charakteristikas būtų tik vienas Europos mokslininkų ir mokytų vyrų akademinių debatų aspektas, mes galėtume numoti į juos kaip į nereikšmingos kabinetinės dramos dekoracijas. Tačiau dalykas tas, kad tiek šių debatų pozicijos, tiek patys debatai buvo sukėlę itin didelį susidomėjimą; XIX amžiaus pabaigos kultūroje, kaip nurodė Lionelis Trillingas, „rasinė teorija, akstinama kylančio nacionalizmo ir plintančio imperializmo, remiama netobulo ir prastai įsisavinto mokslo, buvo kone neginčijama"[36]. Rasių teorija, idėjos apie primityvią kilmę ir primityvias klasifikacijas, šiuolaikinį dekadansą, civilizacijos pažangą, baltųjų (arba arijų) rasių likimą, kolonijinių teritorijų poreikį – visa tai buvo elementai, sudarę ypatingą mokslo, politikos ir kultūros amalgamą, kurios tikslas kone be išimties visada buvo iškelti Europą ar europietiškąją rasę, idant ji viešpatautų neeuropietiškosios žmonijos atžvilgiu. Remiantis keistai transformuoto darvinizmo atmaina, kuriai pritarė ir pats Darwinas, buvo visuotinai sutinkama, kad šiuolaikinis rytietis yra degradavusi buvusios didybės liekana; senovinės, arba „klasikinės", Oriento civilizacijos buvo suvokiamos per dabartinio dekadanso pakrikimų prizmę, bet tik a) todėl, kad baltasis specialistas,

[34] Žr. Harry Bracken, „Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81–96.

[35] George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.

[36] Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.

pasitelkęs itin ištobulintas mokslines technikas, galėjo atlikti atranką bei rekonstruoti, ir b) todėl, kad plačių apibendrinimų žodynas (semitai, arijai, rytiečiai) nurodo ne fikcijų rinkinį, bet veikiau ištisą tariamai objektyvių ir sutartų skiriamųjų savybių komplektą. Taigi pastaboms apie tai, ką įstengia rytiečiai, o ko ne, paremti buvo pasitelkiamos biologinės „tiesos“, dėstomos tokiuose darbuose, kaip P. Charleso Michelio „Biologinis požiūris į mūsų užsienio politiką“ („A Biological View of Our Foreign Policy“, 1896), Thomo Henry'o Huxley'o *Kova už būvį žmonių visuomenėje* (*The Struggle for Existence in Human Society*, 1888), Benjamino Kiddo *Socialinė evoliucija* (*Social Evolution*, 1894), Johno B. Croziero *Intelektualinės raidos istorija šiuolaikinės evoliucijos požiūriu* (*History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution*, 1897–1901) ir Charleso Harvey'o *Britų politikos biologija* (*The Biology of British Politics*, 1904)[37]. Buvo manoma, kad jeigu kalbos taip skiriasi viena nuo kitos, kaip teigia kalbininkai, tai ir tų kalbų vartotojai – jų dvasios, kultūros, potencialai ar net jų kūnai – panašiai skiriasi. Šios perskyros rėmėsi ontologinės, empirinės tiesos jėga ir kartu įtikinamai parodė šią tiesą kilmės, raidos, būdo ir lemties studijose.

Pabrėžtina, kad ši tiesa apie distinktyvius rasių, civilizacijų ir kalbų skirtumus buvo (ar buvo laikoma) esminga ir nepaneigiama. Ji siekė patį daiktų pagrindą, buvo įrodymas, kad neįmanoma išvengti pirmapradės kilmės ar šios kilmės nulemtų tipų; ji nubrėžė tarp žmonių realias ribas, kuriomis remiantis buvo sukurti rasių, tautų ir civilizacijų konstruktai; ji nukreipė akis nuo tokių įprastų ir visuotinių žmogaus tikrovių kaip džiaugsmas, kančia, politinė organizacija ir prikaustė dėmesį prie žemyn ir atgal einančios nekintamos pirmapradės kilmės krypties. Mokslininkas savo tyrimuose nebegalėjo išvengti tokios pirmapradės kilmės, lygiai kaip rytietis negalėjo išvengti „semitų“, „arabų“ ar „indų“, nuo kurių jo dabartinė tikrovė – nuskurdinta, kolonizuota, atsilikusi – atskyrė jį, palikdama nebent baltojo tyrinėtojo didaktiniam pateikimui.

Specializuotų tyrimų profesija suteikė unikalių privilegijų. Prisimename, kad Lane'as galėjo dėtis rytiečiu ir vis dėlto neprarasti mokslinio nešališkumo. Rytiečiai, kuriuos Lane'as tyrinėjo, iš tiesų tapo *jo* rytiečiais,

[37] Žr. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.

nes jis matė juos ne kaip realius žmones, bet kaip savo darbuose įamžintus objektus. Ši dvejopa perspektyva skatino tam tikrą struktūruotą ironiją. Viena vertus, egzistavo visetas žmonių, gyvenančių dabartyje; kita vertus, šie žmonės – kaip tyrimo objektai – tapo „egiptiečiais", „musulmonais" ar „rytiečiais". Tik mokslininkas galėjo įžvelgti šį dviejų lygmenų neatitikimą ir juo manipuliuoti. Pirmasis visada linko į didesnę įvairovę, tačiau ši įvairovė visada būdavo apribojama, spaudžiama žemyn ir atgal į *radikalią* bendrybę. Kiekvienas modernus čionykštės elgsenos pavyzdys tapo išsiliejimu, kuris turi būti sugrąžintas atgal į pirmapradę ištaką, sutvirtėjusią šio proceso metu. Tokio pobūdžio „sugrąžinimas" kaip tik ir buvo orientalizmo *disciplina*.

Lane'o sugebėjimas traktuoti egiptiečius kaip dabartines būtybes ir kaip *sui generis** etikečių patvirtinimus buvo funkcija, būdinga tiek orientalisto disciplinai, tiek visuotinai priimtam požiūriui į Artimojo Oriento musulmoną ar semitą. Oriento semituose geriau nei kituose žmonėse buvo galima įžvelgti kartu dabartį ir kilmę. Kaip orientalisto tyrimo objektai, žydai ir musulmonai mielai buvo traktuojami atsižvelgiant į jų primityvias ištakas: tai buvo (ir tam tikru mastu tebėra) modernaus orientalizmo kertinis akmuo. Renanui semitai buvo sustojusios raidos pavyzdys: funkciškai kalbant tai reiškė, jog orientalistui joks šiuolaikinis semitas, kad ir kaip jis būtų įsitikinęs savo šiuolaikiškumu, sisteminiu požiūriu niekada neatitrūksta nuo savo kilmės. Ši funkcinė taisyklė veikė tiek laiko, tiek erdvės lygmenyje. Joks semitas nepažengė laike į priekį toliau „klasikinio" laikotarpio raidos; joks semitas niekada neatsikratys savo palapinės ir genties pastoralinės, dykumos aplinkos. Bet kokia realaus „semitiško" gyvenimo manifestacija gali būti ir turi būti nukreipta atgal į primityvią aiškinamąją „semito" kategoriją.

Vykdomoji tokios nukreipimo sistemos, kiekvieną atskirą realios elgsenos atvejį sugrąžinančios žemyn ir atgal į nedidelį aiškinamųjų „ištakų" kategorijų skaičių, galia buvo reikšminga baigiantis XIX amžiui. Orientalizme ji atitiko viešojo administravimo biurokratiją. Skyrius buvo naudingesnis už asmeninę bylą, o žmogus, be abejo, iš esmės buvo reikšmingas kaip atvejis bylai. Dirbantį orientalistą turėtume įsivaizduoti it kontoros tarnautoją, kuris įvairių įvairiausias bylas surenka į vieną vietą ir sudeda į didelę spintą su užrašu „semitai". Pasitelkęs pagalbon paskutinius lyginamosios ir

* Savotiškas, tam tikras (*lot.*).

pirmykštės visuomenės antropologijos atradimus, toks mokslininkas kaip Williamas Robertsonas Smithas galėjo sugrupuoti Artimojo Oriento gyventojus ir rašyti apie jų giminystės ir tuoktuvių papročius, apie jų religinės praktikos formą ir turinį. Smitho triūso galia yra nesuvaržytas ir radikalus semitų demitologizavimas. Nominalūs barjerai, kurie atsirado pasaulyje dėl islamo ir judaizmo, nubloškiami; Smithas naudoja semitų filologiją, mitologiją ir orientalistinį mokslą tam, kad „sukurtų ... hipotetinį socialinių sistemų, atitinkančių visus arabiškuosius faktus, raidos paveikslą". Jei šiuo paveikslu pavyks atskleisti, kad pirmesnės ir vis dar įtakingos monoteizmo šaknys aptinkamos totemizme ir gyvūnų kulte, tai mokslininko pastangos bus sėkmingos. Ir tai, sako Smithas, įvyks nepaisant fakto, kad „mūsų mahometoniški šaltiniai pridengia skraiste, kiek tik gali, visas senosios pagonybės detales"[38].

Smitho veikalas apie semitus apėmė tokias sritis kaip teologija, literatūra ir istorija; prie jo buvo plušama aiškiai suvokiant orientalistų atliktą darbą (atkreipkite dėmesį, pavyzdžiui, į tai, kaip negailestingai Smithas 1887 m. užsipuolė Renano *Histoire du peuple d'Israël*), tačiau dar svarbiau tai, kad juo ketinta padėti suprasti dabartinius semitus. Smithas, manau, buvo lemiama intelektualinės grandinės, siejančios Baltąjį-Žmogų-kaip-ekspertą su moderniu Orientu, grandis. Be Smitho būtų buvusi neįmanoma jokia glausta išmintis, kurią kaip kompetentingas žinias apie orientalinius dalykus pateikė Lawrence'as, Hogarthas, Gertrude Bell ir kiti. Tačiau net toks mokytas antikvaras kaip Smithas nebūtų įgijęs nė pusės savo autoriteto be papildomo ir tiesioginio „arabiškųjų faktų" patyrimo. Smitho veikalams svorį suteikė pirmykščių kategorijų „pagavos" ir gebėjimo įžvelgti bendras tiesas, slepiamas šiuolaikinio Oriento empirinio mainumo, derinys. Be to, būtent šis ypatingas derinys nužymėjo tą stilių, kuris Lawrence'ui, Gertrude Bell ir Philby'ui pelnė kompetentingų ekspertų reputaciją.

Panašiai kaip anksčiau Burtonas ir Charlesas Douthy, Smithas 1880–1881 m. keliavo po Hidžazą. Arabija buvo ypač privilegijuota vieta orientalistams – ne tik dėl to, kad musulmonai islamą laiko Arabijos *genius loci**, bet

[38] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N. B.: Anthropological Publications, 1966), p. xiii, 241.
* Vietos dvasia (*lot.*).

ir dėl to, kad Hidžazas istoriniu požiūriu atrodo esąs ne ką mažiau bergždžias ir atsilikęs negu geografiniu; tad Arabijos dykuma yra laikoma vieta, kurios praeitį galima nusakyti visiškai tokios pat formos (ir tokio pat turinio) teiginiais, kokiais būtų nusakoma ir jos dabartis. Hidžaze galima kalbėti apie musulmonus, dabartinį islamą ir pirmykštį islamą nesiteikiant daryti skirtumų. Šiam žodynui, neturinčiam istorinio pagrindimo, savo semitų tyrinėjimais Smithas įstengė suteikti didesnį autoritetą. Tai, ką girdime šiuose komentaruose, yra mokslininko, kuris disponuoja *visais* islamo, arabų ir Arabijos antecedentais, požiūris. Taigi:

„Būdingas mahometonybės bruožas yra tas, kad visi nacionaliniai jausmai įgyja religinį aspektą, kadangi visos musulmonų krašto politinio valdymo ir socialinės formos yra įvilktos į religinius apdarus. Tačiau klystume manydami, kad nuoširdūs religiniai jausmai lemia visa, kas siekia pasiteisinti religiniu pavidalu. Arabo prietarų šaknys susijusios su konservatizmu, kuris glūdi giliau negu jo tikėjimas islamu. Didelė Pranašo religijos yda išties yra ta, kad ji taip lengvai pasiduoda rasės, tarp kurios pirmiausia buvo išplatinta, prietarams ir kad ji priglobė tiek daug barbariškų ir atgyvenusių idėjų, kurios net Muhammadui turėjo atrodyti neturinčios jokios religinės vertės, tačiau buvo perkeltos į jo sistemą, idant palengvintų jo reformuotų doktrinų propagavimą. Vis dėlto daugelis prietarų, kurie mums atrodo išskirtinai mahometoniški, neturi jokio pagrindo Korane."[39]

Paskutiniame šio įstabios logikos fragmento sakinyje „mums" be jokių apylankų apibūdina Baltojo Žmogaus dominuojamąją poziciją. Tai leidžia „mums" pirmajame sakinyje sakyti, kad visas politinis ir socialinis gyvenimas yra „įvilktas" į religinius apdarus (tad islamas gali būti apibūdintas kaip totalitarinis), tada antrajame teigti, kad religija tėra musulmonų naudojama priedanga (kitaip sakant, visi musulmonai yra iš esmės veidmainiai). Trečiajame sakinyje tvirtinama, kad nors islamas ir užvaldė arabo tikėjimą, tačiau nereformavo esminio arabo ikiislamiškojo konservatizmo. Tai dar ne viskas. Jei islamas, kaip religija, sulaukė pasisekimo, tai dėl to, kad jis

[39] W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), p. 492–493.

bejėgiškai leido įsibrauti šiems „autentiškiems" arabo prietarams; dėl tokios taktikos (dabar matome, kad tos taktikos buvo imtasi islamo vardu) turime kaltinti Muhammadą, kuris, šiaip ar taip, buvo skrupulų neturintis užsimaskavęs jėzuitas. Bet visa tai daugiau ar mažiau paverčiama niekais paskutiniame sakinyje, kai Smithas patikindamas „mums" atskleidžia, jog viskas, ką jis sakė apie islamą, negalioja, nes Vakaruose žinomi kvintesenciniai islamo aspektai pagaliau apskritai nėra „mahometoniški".

Tapatumo ir neprieštaringumo principai orientalisto akivaizdžiai nevaržė. Juos nusveria orientalisto kompetencija, pagrįsta nepaneigiama kolektyvine tiesa, kuri visiškai priklauso nuo orientalisto filosofinio ir retorinio supratimo. Smithas gali be menkiausio svyravimo kalbėti apie „naivią, praktišką ir ... iš esmės nereliginę arabų mąstyseną", apie islamą kaip „organizuotos veidmainystės" sistemą, apie tai, kad neįmanoma „jausti pagarbos musulmonų pamaldumui, kuriame formalizmas ir bergždžias kartojimas yra paversti sistema". Jo išpuoliai prieš islamą nėra reliatyvistiniai, nes jam aišku, kad Europos ir krikščionybės viršenybė yra reali, o ne įsivaizduojama. Iš esmės Smitho pasaulėvaizdis yra binarinis – tai akivaizdu iš tolesnių ištraukų:

> „Keliautojas arabas visiškai skiriasi nuo mūsų. Vargas vykti iš vienos vietos į kitą jam tekelia susierzinimą, jis nesidžiaugia pastanga [kaip „mes"] ir visomis išgalėmis reiškia nepasitenkinimą alkiu ar nuovargiu [kitaip negu „mes"]. Jums niekada nepavyks įtikinti rytiečio, kad nulipus nuo kupranugario galima turėti kokį nors kitą norą, o ne nieko nelaukus tūpti ant kilimėlio ilsėtis (*istarīh*), rūkyti ir gerti. Be to, arabui beveik nedaro įspūdžio reginys [o „mums" daro]."[40]

„Mes" esame šitai, o „jie" – tai. Koks arabas, koks islamas, kada, kaip, pagal kokius kriterijus: šioms skiriamosioms savybėms Smithas, regis, neteikė jokios reikšmės kruopščiai nagrinėdamas Hidžazą ir analizuodamas tai, ką jame patyrė. Svarbiausia, kad viskas, ką galima suprasti ar sužinoti apie „semitus" ir „rytiečius", nedelsiant yra patvirtinama ne tik archyvuose, bet ir tiesiogiai vietoje.

Didžiųjų XX amžiaus orientalinių dalykų ekspertų Anglijoje ir Prancūzijoje darbas yra tokio prievartinio karkaso, šiuolaikinį

[40] *Ibid.*, p. 492, 493, 511, 500, 498–499.

„spalvotąjį“ žmogų prikausčiusio prie bendrųjų tiesų, kurias apie jo prototipinius lingvistinius, antropologinius ir doktrininius protėvius suformulavo baltasis Europos mokslininkas, rezultatas. Šį karkasą tie ekspertai taip pat papildė savo privačia mitologija ir obsesijomis, kurios tokių autorių kaip Doughty ir Lawrence'as raštuose buvo gvildenamos su didele energija. Visi jie – Wilfridas Scawenas Bluntas, Doughty, Lawrence'as, Bell, Hogarthas, Philby, Sykesas, Storrsas – buvo įsitikinę, kad jų Oriento vizija yra individuali, savaime kilusi iš tam tikro intensyvaus asmeninio susidūrimo su Orientu, islamu ar arabais; visi jie neslėpė visuotinės paniekos įsigalėjusiai oficialiajai Rytų sampratai. „Saulė padarė mane arabu, – rašė Dougthy knygoje *Dykumų Arabija*, – bet niekada nenuklaidino į orientalizmą.“ Tačiau darant galutinę išvadą reikia pripažinti, kad visi jie (išskyrus Bluntą) reiškė tradicinį vakarietišką priešiškumą Orientui ir bijojo jo. Jų požiūriai ištobulino akademinį stilių, būdingą moderniajam orientalizmui su visu jo plačių apibendrinimų, tendencingo „mokslo“, kurio neįmanoma apskųsti, redukcinių formulių repertuaru, ir visam tam suteikė asmeninį skambesį. (Tame pačiame puslapyje, kuriame pašiepia orientalizmą, Doughty rašo: „Semitai yra tarsi žmogus, iki akių sėdintis kloakoje ir antakiais liečiantis dangų.“[41]) Remdamiesi tokiais apibendrinimais jie veikė, žadėjo, rekomendavo viešąją politiką; savo gimtosiose kultūrose (ar ne nuostabi ironija) jie įgijo baltųjų rytiečių tapatybę, – nors, pavyzdžiui, Doughty'ui, Lawrence'ui, Hogarthui ir Gertrude Bell profesiniai interesai Rytuose (kaip ir Smithui) nebuvo kliūtis perdėm juos niekinti. Jiems buvo svarbiausia, kad Orientą ir islamą toliau kontroliuotų Baltasis Žmogus.

Iš šio projekto kyla nauja dialektika. Iš orientalinių dalykų eksperto imama reikalauti ne vien elementaraus „supratimo“: dabar Orientas turi būti priverstas veikti, jo galia turi būti palenkta „mūsų“ vertybių, civilizacijos, interesų, tikslų pusėn. Oriento pažinimas yra tiesiogiai paverčiamas veikla, o gauti rezultatai duoda pradžią naujoms minties ir veiksmo srovėms Oriente. Tačiau šios savo ruožtu spiria Baltąjį Žmogų iš naujo įtvirtinti kontrolę, šįsyk

[41] Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n. d.), 1: 95. Žr. taip pat puikų straipsnį: Richard Bevis, „Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs“, *Victorian Studies* 16 (December 1972): 163–181.

ne kaip mokslingų veikalų apie Orientą autorių, bet kaip šiuolaikinės istorijos kūrėją, kaip suaktualinto Oriento (kurį adekvačiai suprasti gali tik ekspertas, kadangi jis davė jam pradžią) kūrėją. Orientalistas dabar tapo orientalinės istorijos figūra, jo nebebuvo galima atskirti nuo jos, jis buvo jos formuotojas, charakteringas jos *ženklas* Vakarams. Čia trumpai išdėstoma ši dialektika:

> „Kai kurie anglai, iš kurių įtakingiausias buvo Kitcheneris, manė, kad arabų sukilimas prieš turkus įgalintų Angliją kariauti su Vokietija ir tuo pačiu metu nugalėti jos sąjungininkę Turkiją. Jų žinios apie arabiškai kalbančių žmonių būdą, galią ir kraštą paskatino juos manyti, kad tokio sukilimo baigtis būtų laiminga, ir nurodė jo pobūdį ir metodą. Tad jie leido jį pradėti, gavę formalų britų vyriausybės patikinimą, kad ji neatsisakys padėti. Vis dėlto Mekos šerifo sukilimas daugeliui buvo netikėtas ir užklupo sąjungininkus nepasirengusius. Jis sukėlė prieštaringus jausmus, vienus pavertė tvirtais šalininkais, o kitus – nesutaikomais priešininkais; tarp jų įsiplieskus pavydulingiems kivirčams, sukilimo reikalai ėmė šlyti."[42]

Tai paties Lawrence'o pateikta knygos *Septynios išminties kolonos* 1-ojo skyriaus reziumė. „Kai kurių anglų" autorių „žinios" davė pradžią judėjimui Oriente, kurio „reikalai" sukėlė prieštaringus padarinius; dviprasmybės, pusiau įsivaizduoti, tragikomiški šio naujo, atgaivinto Oriento rezultatai tapo tema, gvildenama ekspertų raštuose, naujos formos orientalisto diskurse, kuris pateikia šiuolaikinio Oriento viziją ne kaip naratyvą, bet kaip didžiausią painiavą, problemiškumą, išduotas viltis – su autoriumi, Baltuoju Orientalistu, kaip jo profetine, artikuliuota definicija.

Vizijos pergalė prieš naratyvą – kurios negalima paneigti net tokiame akivaizdžiai pasakojimo bruožų nestokojančiame veikale kaip *Septynios išminties kolonos* – yra tai, su kuo jau susidūrėme Lane'o *Šiuolaikiniuose egiptiečiuose*. Konfliktas tarp holistinio požiūrio į Orientą (aprašymas, monumentalus apibūdinimas) ir Oriento įvykių pasakojimo reiškiasi keliuose lygmenyse, apima kelis skirtingus klausimus. Kadangi šis konfliktas dažnai atnaujinamas orientalizmo diskurse, verta jį čia trumpai pagvildenti. Orientalistas

[42] T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926; reprint ed., Garden City, N. Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.

apžvelgia Orientą iš viršaus, bausdamasis aprėpti visą prieš jį nusidriekiančią panoramą – kultūrą, religiją, dvasią, istoriją, visuomenę. Tuo tikslu jis turi žvelgti į kiekvieną detalę pro įtaisą, sukonstruotą iš redukcinių kategorijų viseto (semitai, musulmonų dvasia, Orientas ir t. t.). Kadangi šios kategorijos visų pirma yra schemiškos ir veiksmingos ir kadangi daugiau ar mažiau įprasta manyti, kad joks rytietis negali pažinti savęs taip kaip orientalistas, bet kokia Oriento vizija rišlumą ir jėgą galiausiai gali užsitikrinti priklausydama nuo asmens, institucijos ar diskurso, kurio nuosavybė ji yra. Kiekviena visa apimanti vizija iš esmės yra konservatyvi; esame nurodę, kad Vakaruose paplitusių idėjų apie Artimąjį Orientą istorijoje šios idėjos palaikė pačios save, nepaisant jokių jomis suabejoti verčiančių įrodymų. (Iš tikrųjų galime teigti, kad šios idėjos produkuoja įrodymus, kurie patvirtina jų tikrumą.)

Orientalistas iš principo yra tam tikras tokios visa apimančios vizijos agentas; Lane'as yra tipiškas atvejis individo, kuris mano pajungęs savo idėjas ar net tai, ką jis regi, kažkokio „mokslinio“ požiūrio į ištisą fenomeną, kolektyviai žinomą kaip Orientas ar orientalinė tauta, reikmėms. Tad vizija yra statiška, lygiai kaip statiškos yra ir mokslinės kategorijos, įkvėpusios XIX amžiaus pabaigos orientalizmą: nėra kitos išeities, kaip tik kviestis į pagalbą „semitus“ arba „Oriento dvasią“; tai pagrindiniai terminai, kurie laiduoja, kad jokia orientalinės elgsenos skirtybė neiškristų iš bendro visos srities konteksto. Kaip disciplina, kaip profesija, kaip specializuota kalba ar diskursas orientalizmas remiasi viso Oriento permanentiškumu, nes be „Oriento“ negalėtų būti nuoseklaus, inteligibilaus ir artikuliuoto žinojimo, vadinamo „orientalizmu“. Tad Orientas priklauso orientalizmui, lygiai kaip yra manoma, kad egzistuoja priderama informacija, priklausanti Orientui (ar apie jį).

Ši statiška „sinchroniško esencializmo“[43] sistema, kurią pavadinau vizija, nes ji suteikia galimybę visą Orientą matyti panoptiškai, susiduria su nuolatiniu spaudimu. Spaudimo šaltinis yra naratyvas, nes jei bet kokia orientalinė detalė gali būti parodyta judanti ar besiplėtojanti, tai į sistemą yra įjungiama diachronija. Tai, kas atrodė pastovu, – o Orientas yra sinonimiškas pastovumui ir nekintamai amžinatvei, – dabar atrodo

[43] Diskusiją apie tai žr.: Talal Asad, „Two European Images of Non-European Rule“, in *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), p. 103–118.

nebepastovu. Nepastovumas pakiša mintį, kad istorija su visomis savo krikdančiomis detalėmis, permainų srovėmis, polinkiu vystytis, smukti ar dramatiško judėjimo tendencijomis yra įmanoma Oriente ir Orientui. Istorija ir naratyvas, kuriuo reprezentuojama istorija, įrodinėja, kad vizija yra nepakankama, kad „Orientas" kaip besąlygiška ontologinė kategorija yra neteisingas realybės potencijos kisti atžvilgiu.

Negana to, naratyvas yra specifinė forma, kurią rašytinė istorija įgijo tam, kad pasipriešintų vizijos permanentiškumui. Lane'as jautė naratyvo pavojus, todėl atsisakė suteikti linijinę formą sau pačiam bei savo informacijai ir vietoj jos pasirinko monumentalią enciklopedinės ir leksikografinės vizijos formą. Naratyvas gina žmonių galią gimti, vystytis ir mirti, institucijų ir realių sąlygų polinkį keistis, tikėtinumą, kad modernumas ir šiuolaikiškumas galiausiai įveiks „klasikines" civilizacijas; visų svarbiausia, jis teigia, kad vizijos viešpatavimas tikrovės atžvilgiu tėra valia valdyti, valia reikšti tiesą ir interpretuoti, o ne objektyvi istorijos sąlyga. Žodžiu, naratyvas į unitarinį vizijos tinklą įpina priešingą požiūrį, perspektyvą, sąmonę; jis išniekina tykias apoloniškąsias fikcijas, kurias perša vizija.

Kai dėl Pirmojo pasaulinio karo Orientui teko įžengti į istoriją, šį darbą nuveikė orientalistas-kaip-agentas. Hannah Arendt itin taikliai pažymėjo, kad biurokratijos atitikmuo yra imperijos agentas[44], kitaip sakant, jeigu kolektyvinės akademinės pastangos, vadinamos orientalizmu, buvo biurokratinė institucija, pagrįsta tam tikra konservatyvia Oriento vizija, tai šios vizijos tarnai Oriente buvo imperijos agentai, tokie kaip T. E. Lawrence'as. Jo veikaluose galime kuo aiškiausiai įžvelgti konfliktą tarp naratyvinės istorijos ir vizijos, kai – jo žodžiais – „naujasis Imperializmas" ėmėsi „aktyvių pastangų užkarti atsakomybę vietiniams [Oriento] žmonėms"[45]. Galingų Europos valstybių varžymasis dabar privertė jas akstinti Orientą įsitraukti į aktyvų gyvenimą, spirti Orientą duoti naudos, stumti Orientą iš nekintamo „orientalinio" pasyvumo į kovingą modernų gyvenimą. Vis dėlto svarbu, kad Orientui niekada nebūtų duota eiti savo keliu ar kad jis nebūtų išleistas iš rankų, nes, kanoniniu požiūriu, rytiečiai neturi laisvės tradicijos.

[44] Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218.

[45] T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.

Didžioji Lawrence'o darbo drama yra ta, kad jis simbolizuoja pastangas, pirma, išjudinti Orientą (bežadį, belaikį, bejėgį); antra, suteikti tam judėjimui esmingą vakarietišką pavidalą; trečia, išlaikyti šį naująjį ir pažadintą Orientą asmeninėje vizijoje, kurios retrospektyvi išraiška apima stiprų nepasisekimo ir išdavystės jausmą.

> „Ketinu sukurti naują tautą, sugrąžinti prarastą įtaką, suteikti dvidešimčiai milijonų semitų pamatą, ant kurio būtų galima statyti įkvėptus jų tautinių minčių svajonių rūmus. ... Visos Imperijos priklausomos provincijos man nevertos vieno negyvo anglų vaikino. Jeigu būčiau grąžinęs Rytams savigarbą, tikslą, idealus, jeigu pavyzdinį baltųjų viešpatavimą raudonųjų atžvilgiu būčiau padaręs reiklesnį, tai būčiau tuos žmones tam tikru mastu parengęs naujajai sandraugai, kurioje viešpataujančios rasės pamirštų savo brutalius pasiekimus ir visi – baltieji, raudonieji, geltonieji, rudieji ir juodieji – nešnairuodami išvien stotų tarnauti pasauliui."[46]

Visa tai, nesvarbu, ar kaip ketinimas, ar kaip realus sumanytas darbas, ar kaip žlugęs projektas, nė iš tolo nebūtų buvę įmanoma, jeigu iš pradžių nebūtų egzistavusi Baltojo Orientalisto perspektyva:

> „Žydas Braitono metropolyje, šykštuolis, Adonio garbintojas, paleistuvis Damasko viešnamyje – tai ir ženklai, rodantys, kad semitai geba mėgautis, ir išraiškos to paties nervo, kurio kitas polius mums davė esenus, ankstyvuosius krikščionis ar pirmuosius kalifus, atverdamas lengviausius kelius į dangų tiems, kurie turi vargdienio dvasią. Semitai visada svyravo tarp geidulingumo ir pasiaukojimo."

Tokius Lawrence'o teiginius paremia garbi tradicija, kuri it švyturio spindulys nusidriekia per visą devynioliktąjį šimtmetį; šviesą išspinduliuojantis židinys, suprantama, yra „Orientas", ir jis yra pakankamai galingas, kad savo spinduliu apšviestų tiek šiurkščias, tiek subtilias topografijos puses. Žydas, Adonio garbintojas, Damasko paleistuvis yra, sakytume, ne tiek

[46] Cituojama iš: Stephen Ely Tabachnick, „The Two Veils of T. E. Lawrence", *Studies in the Twentieth Century* 16 (Fall 1975): 96–97.

žmonijos ženklai, kiek semiotinis laukas, apibūdinamas kaip semitinis, kuriam rišlumą suteikė semitiškoji orientalizmo šaka. Šiame lauke yra galimi tam tikri dalykai:

„Arabai galėjo būti pririšti idėja tarytum virve, nes įžadų nesaistoma jų dvasios ištikimybė padarė juos klusniais tarnais. Nė vienas jų neišvengdavo šio saito, kol ateidavo sėkmė, o su ja atsakomybė, priedermė ir įsipareigojimas. Tada idėjai ateidavo galas ir darbas užsibaigdavo – griuvėsiais. Jei ne tikėjimas, tai parodžius jiems žemės turtus ir malonumus juos būtų galima nuvilioti į visas keturias pasaulio šalis (bet ne į dangų); tačiau jei kelyje ... jie sutiktų idėjos pranašą, kuris neturi kur galvos priglausti ir praminta iš išmaldos ar paukščiais, tada jie visi išsižadėtų savo turtų dėl jo įkvėpimo. ... Jie buvo nepastovūs nelyginant vanduo, ir it vanduo jie galbūt galiausiai laimės. Nuo pat gyvenimo aušros banga paskui bangą jie mušėsi į kūno krantą. Kiekviena banga sudužd avo ... . Vieną tokią bangą (ir ne mažiausią) sukėliau aš ir ritau prieš idėjos kvėpavimą, kol ji pasiekė savo viršūnę, lūždama ėmė virsti žemyn ir ištiško Damaske. Tos bangos, atblokštos nustatytųjų dalykų pasipriešinimo, mūša suteiks medžiagos kitai bangai, o atėjus laiko pilnatvei jūra dar kartą pakils."

„Galėjo būti", „būtų galima" ir „jei" – tai Lawrence'o būdas įsiterpti į šį lauką. Taip parengiama galimybė paskutiniam sakiniui, kuriame Lawrence'as, kaip manipuliuotojas arabais, stoja jų priešakyje. Kaip Conrado Kurcas, Lawrence'as atsiplėšia nuo žemės, idant susitapatintų su nauja tikrove tam, sako jis vėliau, kad galėtų būti atsakingas už „naujosios Azijos, kurią mums nepermaldaujamai nešė laikas, formavimą"[47].

Arabų sukilimas įgyja reikšmę tik tada, kai Lawrence'as jam ją suteikia; reikšmė, taip suteikta Azijai, buvo triumfas, „augimo nuotaika ..., nes jautėme, kad prisiėmėme kito skausmą ir patyrimą, jo asmenybę". Orientalistas dabar tapo rytiečio reprezentantu, skirtingai nuo ankstesnių dalyvių – stebėtojų, tokių kaip Lane'as, kuriam Orientas buvo tai, ko negalima prisileisti. Tačiau Lawrence'as neišvengia neišsprendžiamo konflikto tarp Baltojo Žmogaus ir rytiečio; nors atvirai jis to nepasako, šis konfliktas iš esmės jo dvasioje atkuria istorinį konfliktą tarp Rytų ir

[47] Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, p. 42–43, 661.

Vakarų. Suvokdamas savo galią Orientui, taip pat suvokdamas savo dvejopą vaidmenį, bet neįžvelgdamas Oriente nieko, kas pakištų mintį, kad istorija pagaliau yra istorija ir kad net be jo arabai galiausiai būtų pasirūpinę išspręsti savo nesutarimus su turkais, Lawrence'as redukuoja visą sukilimo (jo trumpalaikių sėkmių ir kartaus žlugimo) naratyvą į *savo* viziją apie save patį kaip neišspręstą, „nuolatinį pilietinį karą“:

> „Tačiau iš tikrųjų mes kentėme už kitus dėl pačių savęs ar bent jau todėl, kad tuo buvo siekiama naudos mums: išvengti šio žinojimo galėjo padėti tik apsimestiniai jausmai ir motyvai. ...
>
> Regis, nebuvo galimybės mums, lyderiams, tiesiai eiti šiuo kreivu vadovavimo keliu, vienu nežinomybės ratu po kito, droviems motyvams naikinant ar dvigubai pasmarkinant jų precedentus.“[48]

Šį intymų pralaimėjimo jausmą Lawrence'as vėliau papildė teorija apie „senius“, kurie paveržė iš jo triumfą. Šiaip ar taip, Lawrence'ui svarbu tai, kad jis, kaip baltasis ekspertas, ilgametės akademinės ir populiarios išminties apie Orientą įpėdinis, pajėgia savo buvimo stilių pajungti tenykščiam, o paskui imtis orientalinio pranašo, formuojančio judėjimą „naujojoje Azijoje“, vaidmens. Žlugus – nesvarbu, dėl kokių priežasčių – judėjimui (jam vadovauti imasi kiti, jo tikslai išduodami, jo svajonė apie nepriklausomybę nueina niekais), reikšmę įgyja būtent *Lawrence'o* nusivylimas. Toli gražu nemanydamas esąs tiesiog žmogus, pasimetęs veržliame trikdančių įvykių antplūdyje, Lawrence'as visiškai susitapatina su naujosios Azijos, kuri baudžiasi gimti, kova.

Aischilo pavaizduota Azija gedėjo dėl savo netekčių, Nervalis išreiškė nusivylimą, kad Oriento žavesys neviršija jo lūkesčių, o Lawrence'as *tampa* ir gedinčiu žemynu, ir subjektyvia sąmone, išreiškiančia kone kosminį iliuzijų sudužimą. Galiausiai Lawrence'as – ir ne tik Lowello Thomo ir Roberto Graveso dėka – ir Lawrence'o vizija tapo pačiu orientalinės bėdos simboliu: žodžiu, Lawrence'as prisiėmė atsakomybę už Orientą įterpdamas savo kompetentingą patyrimą tarp skaitytojo ir istorijos. Iš tikrųjų Lawrence'as skaitytojui pateikia netarpišką eksperto

[48] *Ibid.*, p. 549, 550–552.

galią – galią trumpai pabūti Orientu. Visi įvykiai, numanomai priskiriami arabų sukilimui, yra galiausiai redukuojami į su juo susijusius Lawrence'o patyrimus.

Taigi tokiu atveju stilius yra ne tik galia, simbolizuojanti tokias milžiniško masto bendrybes kaip Azija, Orientas ar arabai; tai taip pat yra išstūmimo ir inkorporavimo forma, kai vienas balsas tampa visa istorija ir – baltajam vakariečiui, kaip skaitytojui ar rašytojui, – vieninteliu Orientu, kurį įmanoma pažinti. Kaip ir Renanas, kuris nubraižė semitams atvirų kultūros, minties ir kalbos galimybių žemėlapį, Lawrence'as irgi kartografuoja moderniosios Azijos erdvę (iš tikrųjų nusavina šią erdvę) ir laiką. Tokiu stiliumi Azija masinamai priartinama prie Vakarų, tačiau tik trumpą mirksnį. Galiausiai mes vis vien jaučiame, kad išlieka patetiškas atstumas, vis dar skiriantis „mus" nuo Oriento, kuriam lemta išlaikyti savo svetimumą kaip permanentinio nutolimo nuo Vakarų požymį. Šią nuviliančią išvadą patvirtina (šiuolaikiškai) E. M. Forsterio *Kelio į Indiją* pabaiga, kur Azizas ir Fildingas nesėkmingai mėgina susitaikyti:

> „ – O kodėl mes negalim būti draugai dabar? – meiliai apsikabinęs tarė Fildingas. – Juk aš to noriu. Juk ir jūs to norit.
>
> Bet žirgai to nenorėjo – jie pasuko į šonus; to nenorėjo žemė, užstačiusi kelią uolomis, tarp kurių raiteliams reikia joti vienam paskui kitą; šventyklos, tvenkinys, kalėjimas, rūmai, paukščiai, maita, viešbutis, kurie pasirodė jiems išlindus iš tarpeklio ir žemai išvydus Mo: jie visi to nenorėjo, šimtais balsų jie sakė: „Ne, dar ne", o dangus pritarė: „Ne, ne čia"."[49*]

Su tokiu stiliumi, tokiu glaustu apibūdinimu Orientas visada sueis į konfliktą.

Nepaisant pesimizmo, šiose frazėse glūdi pozityvi politinė mintis. Įveikti prarają tarp Rytų ir Vakarų gali padėti, kaip gerai žinojo Cromeris ir Balfouras, aukštesnis vakarietiškas žinojimas ir galia. Lawrence'o viziją Prancūzijoje papildo Maurice'o Barrèso *Une Enquête aux pays*

[49] E. M. Forster, *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.

* Lietuviškas vertimas cituojamas iš: Forster E. M. *Kur nedrįsta žengti angelai: Kelias į Indiją*. Vinius: Vaga, 2000, p. 422–423. Vertė Povilas Gasiulis.

du Levant – savo kelionės po Artimąjį Orientą 1914 m. aprašymas. Kaip ir daugybė ankstesnių knygų, *Enquête* yra reziumuojantis veikalas, kurio autorius ne tik tyrinėja vakarietiškos kultūros šaltinius ir ištakas Oriente, bet ir pakartoja tai, ką keliaudami po Orientą darė Nervalis, Flaubert'as ir Lamartine'as. Vis dėlto Barrèsui jo kelionė turi papildomą politinį aspektą: jis ieško įrodymų ir įtikinamų liudijimų, kad Prancūzijai tenka konstruktyvus vaidmuo Rytuose. Tačiau skirtumas tarp prancūzų ir anglų ekspertų išlieka: vieniems rūpi reali žmonių ir teritorijų sąsaja, o kiti tvarkosi dvasinių galimybių srityje. Prancūzijos buvimas Barrèsui ypač akivaizdus prancūzų mokyklose, kuriose, kaip jis sako kalbėdamas apie vieną mokyklą Aleksandrijoje, „žavinga matyti tas mergaites rytietes, taip gyvai priimančias ir atkuriančias [savo šnekamąja prancūzų kalba] Il de Franso *fantaisie** ir melodiją". Prancūzija čia gal ir neturi tikrų kolonijų, tačiau tai nereiškia, kad jai išvis niekas nepriklauso:

> „Tenai, Oriente, Prancūzijai puoselėjami tokie religingi ir stiprūs jausmai, kad jie gali suimti ir sutaikyti visus įvairiausius mūsų siekius. Oriente mes reprezentuojame dvasingumą, teisingumą ir idealo kategoriją. Anglija čia yra galinga, Vokietija – visų galingiausia; bet mums priklauso rytiečių sielos."

Triukšmingai susiginčijęs su Jaurèsu, šis garsus Europos gydytojas pasiūlo skiepyti Aziją nuo jos pačios ligų, okcidentalizuoti rytiečius, suvesti juos į sveikatingą sąlytį su Prancūzija. Tačiau net šiuose projektuose Barrèso vizija išsaugoja tą patį skirtumą tarp Rytų ir Vakarų, kurį jis pretenduoja sušvelninti.

> „Kaip suformuosime intelektualinį elitą, su kuriuo galėtume dirbti, sudarytą iš rytiečių, kurie nebūtų praradę šaknų, kurie toliau vystytųsi pagal savo normas, kurie liktų persmelkti savo šeimos tradicijų ir kurie būtų jungiamoji grandis tarp mūsų ir vietinių gyventojų masės? Kaip užmegsime giminiškus ryšius, reikalingus parengti sutartims ir susitarimams, kurie būtų pageidautini mūsų politinei ateičiai [Oriente]? Reikia rūpintis sužadinti šių svetimų žmonių polinkį

* Fantazija (*pranc.*).

palaikyti ryšį su mūsų inteligencija, *net jeigu šis polinkis iš tiesų gali kilti iš savo pačių nacionalinio likimo suvokimo.*"[50]

Paskutiniame sakinyje frazę išskyrė pats Barrèsas. Mat, kitaip negu Lawrence'as ir Hogarthas (kurio knyga *Klajojantis mokslininkas* yra išimtinai informatyvus ir neromantiškas dviejų kelionių į Levantą, surengtų 1896 m. ir 1910 m., aprašymas[51]), jis rašo apie tolimų galimybių pasaulį ir yra labiau pasirengęs įsivaizduoti, kad Orientas eina savo keliu. Tačiau saitas (ar pasaitas) tarp Rytų ir Vakarų, kurio idėją jis propaguoja, numatytas tam, kad leistų Vakarams daryti įvairų nuolatinį intelektualinį spaudimą Rytams. Barrèsas regi dalykus ne kaip bangas, kovas ar dvasinius nuotykius, bet intelektualinio imperializmo, neišnaikinamo ir subtilaus, puoselėjimo požiūriu. Į britų vizijos, kurios pavyzdį pateikia Lawrence'as, akiratį patenka Oriento esmė, žmonės, politinės organizacijos ir judėjimai, kuriems vadovauja ir kuriuos kontroliuoja Baltasis Žmogus, laiduojantis kompetentingą globą; Orientas – tai „mūsų" Orientas, „mūsų" žmonės, „mūsų" valdos. Daryti skirtumus tarp elito ir masių britai linkę kur kas mažiau negu prancūzai, kurių suvokimas ir politika visada rėmėsi mažumomis ir užmaskuotu Prancūzijos ir jos kolonijinių vaikų dvasinės bendrystės spaudimu. Britų agentai orientalistai – Lawrence'as, Gertrude Bell, Philby, Storrsas, Hogarthas – per Pirmąjį pasaulinį karą ir po jo atliko ne tik eksperto-nuotykių ieškotojo-ekscentriko vaidmenį (XIX amžiuje jį sukūrė Lane'as, Burtonas, Hester Stanhope), bet ir kolonijinės valdžios, užimančios svarbiausią vietą šalia vietinio valdovo, vaidmenį: Lawrence'as ir Hašimitai, Philby ir Saūdidų dinastija – du geriausiai žinomi atvejai. Britų orientalinės kompetencijos susiformavimo veiksniai buvo konsensusas, ortodoksija ir suvereni valdžia; prancūzų orientalinė kompetencija tarpukaryje siejosi su heterodoksija, dvasiniais ryšiais, ekscentrikais. Taigi neatsitiktinai dvi ryškesnes mokslines karjeras tuo laikotarpiu padarė britas ir prancūzas – H. A. R. Gibbas ir Louis Massingnonas: pirmajam rūpėjo sunos (arba ortodoksijos) samprata islame, o antrojo dėmesį prikaustė

[50] Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant* (Paris: Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.

[51] D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924). Hogarthas savo stilių apibūdina kaip „pirmiausia tyrėjo, o paskui mokslininko" (p. 4).

Mansūras al Halladžas, Kristų primenanti teosofinio sūfizmo figūra. Prie šių dviejų reikšmingų orientalistų grįšiu kiek vėliau.

Šiame skirsnyje tiek dėmesio skyriau imperijos agentams ir politikos veikėjams, o ne mokslininkams todėl, kad norėjau pabrėžti, jog orientalizme, Oriento žinijoje, santykiuose su juo įvyko reikšmingas poslinkis nuo akademinės prie *instrumentinės* nuostatos. Šis poslinkis taip pat pakeičia ir individualių orientalistų nuostatas: jiems nebereikia – kaip Lane'ui, Silvestre'ui de Sacy, Renanui, Caussinui de Percevaliui, Mülleriui – laikyti savęs tam tikros bendruomenės, turinčios savo vidines gildijos tradicijas ir ritualus, nariais. Dabar orientalistas tapo žmogumi, reprezentuojančiu savo vakarietiškąją kultūrą, žmogumi, savo darbe suglaudinančiu didžiulį dualumą, kurį tas darbas (nepriklausomai nuo jo specifinės formos) simboliškai išreiškia: okcidentinė sąmonė, žinija; mokslas laiko suėmę tiek toliausias orientalines platybes, tiek menkiausias orientalines smulkmenas. Formaliai orientalistas įsivaizduoja siekiąs suvienyti Orientą ir Okcidentą, tačiau iš esmės įtvirtindamas technologinę, politinę ir kultūrinę Vakarų viršenybę. Istorija tokioje vienybėje yra radikaliai praskiedžiama ar net apskritai eliminuojama. Plėtotės tėkmės, naratyvo gijos ar laike ir erdvėje sistemingai išsiskleidžiančios dinaminės jėgos požiūriu žmonijos istorija – ar Rytų, ar Vakarų – yra pajungiama esencialistinei, idealistinei Okcidento ir Oriento sampratai. Kadangi orientalistas jaučiasi stovįs ant pačios linijos, skiriančios Rytus nuo Vakarų, jis ne tik kalba plačiomis bendrybėmis, – jis taip pat baudžiasi kiekvieną orientalinio ar okcidentalinio gyvenimo aspektą paversti netarpišku vienos ar kitos geografinės pusės ženklu.

Šis šokinėjimas orientalisto raštuose nuo jo kaip eksperto „aš" prie jo kaip liudytojo, stebėtojo „aš", kaip Vakarų reprezentanto visų pirma realizuojamas vizualiniais terminais. Štai tipiškas fragmentas (cituojamas Gibbo) iš klasikinio Duncano Macdonaldo veikalo *Religinė nuostata ir gyvenimas islame* (*The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909):

> „Arabai pasirodo esą ne dideli lengvatikiai, bet, priešingai, blaivūs, materialistai, abejojantys, pašiepiantys savo pačių prietarus ir papročius, linkę tikrinti tai, kas antgamtiška, – ir visa tai jie daro keistai lengvamaniškai, kone vaikiškai."[52]

[52] Cituojama iš: H. A. R. Gibb, „Structure of Religious Thought in Islam", in *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.

Pagrindinis šio sakinio veiksmažodis yra *pasirodo*, kuris čia perša mintį, jog arabai išstato save (noriai ar nenoromis) tiriamam eksperto žvilgsniui. Kraunant vieną ant kito grynus pažyminius „arabams" priskiriamas toks atributų kiekis, kad jie įgyja savotišką egzistencinį nesvarumą; taip „arabai" vėl įtraukiami į itin plačią „vaikiško primityvumo" designaciją, įprastą moderniai antropologinei minčiai. Macdonaldas taip pat leidžia suprasti, kad tokį aprašymą laiduoja išimtinai privilegijuota pozicija, užimama orientalisto vakariečio, kurio reprezentacinę funkciją kaip tik ir sudaro gebėjimas *parodyti* tai, kas turi būti pamatyta. Taigi visą specifinę istoriją įmanoma pamatyti aukščiausiame Oriento ir Okcidento, abiejų sykiu, taške arba jų opiame paribyje. Sudėtinga žmogaus gyvenimo dinamika – tai, ką vadinu istorija kaip naratyvu – tampa nereikšminga ar banali, palyginti su žiedine vizija, kuri orientalinio gyvenimo detales aprėpia tik tam, kad būtų dar kartą patvirtintas stebimojo dalyko orientališkumas ir stebėtojo vakarietiškumas.

Net jei tokia vizija kai kuriais atžvilgiais ir primena Dante's viziją, nieku būdu negalime neatkreipti dėmesio į didžiulį skirtumą tarp šio Oriento ir Dante's. Liudijimas čia tariamas (galbūt ir laikomas) esąs mokslinis; jo protėvis genealoginiu požiūriu yra XIX amžiaus Europos intelektualinis ir humanitarinis mokslas. Be to, Orientas nėra tiesiog stebuklas ar priešas, ar egzotikos šaka; tai didžiai svari ir reikšminga politinė tikrovė. Kaip ir Lawrence'as, Macdonaldas realiai negali atsieti savo kaip vakariečio reprezentatyvių savybių nuo savo kaip mokslininko vaidmens. Tad jo islamo vizija, kaip ir Lawrence'o arabų vizija, suvelia objekto *apibūdinimą* su apibūdinančiojo asmens *tapatybe*. Visi rytiečiai arabai turi būti pritinkinti prie rytiečio tipo, kokį jį sukonstravo mokslininkas vakarietis, vizijos, taip pat prie specifinio sąlyčio su Orientu, kurį patyręs vakarietis iš naujo perpranta Oriento esmę kaip savo intymaus svetimumo jam padarinį. Lawrence'ui, kaip ir Forsteriui, pastarasis suvokimas dar sukelia nusiminimą dėl asmeninės nesėkmės; tokiam mokslininkui kaip Macdonaldas jis sustiprina patį orientalistinį diskursą.

Ir jis kuo plačiausiai paskleidžia tą diskursą kultūros, politikos ir aktualijų pasaulyje. Tarpukaryje, kaip nesunkiai galime spręsti kad ir iš Malraux romanų, santykiai tarp Rytų ir Vakarų įgijo platų mastą ir tapo nerimastingi. Visur buvo rytiečių pretenzijų siekti politinės nepriklausomybės ženklų;

suskaldytoje Osmanų imperijoje jas neabejotinai skatino santarvininkai ir, kaip visiškai akivaizdu iš viso arabų sukilimo ir jo padarinių, jos greitai tapo problemiškos. Orientas dabar atrodė metąs iššūkį ne tik Vakarams apskritai, bet taip pat Vakarų dvasiai, žinijai ir imperiniam viešpatavimui. Po gero šimtmečio nuolatinio kišimosi į Orientą (ir jo studijavimo) Vakarų vaidmuo Rytuose, kurie patys dorojosi su šiuolaikinėmis krizėmis, atrodė kur kas keblesnis. Egzistavo visiškos okupacijos klausimas, egzistavo mandatinių teritorijų klausimas, egzistavo Europos varžymosi Oriente klausimas, egzistavo vietinių elitų, vietinių liaudies judėjimų ir vietinių reikalavimų suteikti savivaldą bei nepriklausomybę traktavimo klausimas, egzistavo Oriento ir Okcidento civilizacijų kontaktų klausimas. Šie klausimai vertė iš naujo svarstyti vakarietiškąją žiniją apie Orientą. Niekas kitas, kaip pats Sylvainas Lévi, Société asiatique pirmininkas nuo 1928-ųjų iki 1935-ųjų, Collège de France sanskrito profesorius, 1925 m. leidosi į rimtus apmąstymus apie Rytų–Vakarų problemos aktualumą:

> „Suprasti rytietiškąją civilizaciją yra mūsų pareiga. Humanistinė problema, kurią intelektualiniu požiūriu sudaro pastangos su simpatija ir nuovoka suprasti svetimas civilizacijas, tiek jų praeities, tiek dabarties aspektus, mums, prancūzams [nors išsakyti panašias nuomones galėjo ir anglas: ši problema buvo *europietiška*], yra iškilusi praktiškai mūsų didžiųjų Azijos kolonijų atžvilgiu. ...
>
> Šie gyventojai yra paveldėję ilgą istorijos, meno ir religijos tradiciją, kurios suvokimo jie dar visiškai neprarado ir kurią jie galbūt būtų linkę pratęsti. Mes prisiėmėme atsakomybę kištis į jų raidą, kartais neatsiklausę jų, kartais atsiliepdami į jų prašymą. ... Mes siekiame, pagrįstai ar nepagrįstai, reprezentuoti pranašesnę civilizaciją ir remdamiesi teise, kurią suteikia šis pranašumas, reiškiamas su tokiu pasitikėjimu, kad vietiniams jis atrodo esąs neginčijamas, abejojame dėl visų jų tradicijų. ...
>
> Apskritai visur, kur tik įsikišdavo europietis, čiabuvis su išties kankinama neviltimi pastebėdavo, kad jo bendra gerovė, moralės srityje labiau negu medžiaginėje, užuot padidėjusi sumažėdavo. Visa, kuo rėmėsi jo socialinis gyvenimas, susvyruodavo ir imdavo griūti, ir aukso kolonos, ant kurių jis tikėdavosi galėsiąs kurti iš naujo savo gyvenimą, pasirodydavo esančios niekas kitas, kaip paauksuotas kartonas.
>
> Šis nusivylimas virto pagieža nuo vieno iki kito Oriento galo, ši pagieža jau

> bemaž virsta neapykanta, o neapykanta tik ir laukia palankaus momento, kad taptų veiksmu.
>
> Jei Europa dėl tingumo ar nenuovokumo nesiims pastangų, kurių iš jos reikalauja tik jos pačios interesai, *Azijos drama prieis krizę.*
>
> Štai čia mokslas, kuris yra gyvenimo forma ir politikos įrankis, – tai yra kai iškyla grėsmė mūsų interesams, – negali nejausti pareigos stengtis įsiskverbti į tikrąją vietinės civilizacijos ir vietinio gyvenimo dvasią, idant atskleistų jų pamatines vertybes ir tvarius veiksnius, užuot juos slopinęs nerišlia europietiškosios civilizacijos importo grėsme. Turime siūlyti save šioms civilizacijoms, kaip siūlome kitas mūsų prekes vietinėje mainų rinkoje." [Išskirta autoriaus.][53]

Lévi be vargo susieja orientalizmą su politika, nes ilgai trukęs – ar veikiau užsitęsęs – Vakarų kišimasis į Rytus negali būti paneigtas – nei jo pasekmės žinijai, nei jo poveikis nelaimėliui čiabuviui; viena ir kita drauge susideda į tai, kas galėtų kelti grėsmę ateityje. Nepaisant akivaizdaus Lévi humanizmo, susižavėjimą keliančio rūpinimosi artimu, esamą padėtį jis suvokia ribotai, ir tai daro atstumiantį įspūdį. Rytietis įsivaizduojamas kaip žmogus, kuris jaučia, kad jo pasauliui kelia grėsmę aukštesnė civilizacija; tačiau jo motyvus lemia ne koks nors pozityvus laisvės, politinės nepriklausomybės ar kultūrinių laimėjimų *pačių savaime* troškimas, bet pagieža ar pavydus apmaudas. Kaip panacėja nuo tokio galimo bjauraus reikalų pakrypimo peršamas siūlymas, kad Orientas būtų pateiktas į rinką parduoti vartotojui vakariečiui, būtų išstatytas kaip viena iš daugelio prekių, siekiančių patraukti jo dėmesį. Vienu kirčiu jūs paleisite Orientą apyvarton (leisdami jam manyti, kad jis pats yra „tolygi" kiekybė vakarietiškoje idėjų rinkoje) ir išsklaidysite Vakarų būgštavimus dėl Rytų antplūdžio bangos. Iš esmės, žinoma, pagrindinė Lévi mintis ta, – ir tai iškalbingiausias jo pripažinimas, – kad jeigu nieko nebus imtasi dėl Oriento, tai „Azijos drama prieis krizę".

Azija kenčia, tačiau kentėdama kelia grėsmę Europai: amžina dygi siena tveria tarp Rytų ir Vakarų bemaž nepakitusi nuo klasikinės senovės laikų. Tam, ką sako Lévi, pats majestotiškiausias iš moderniųjų orientalistų, ne taip

[53] Frédéric Lefèvre, „Une Heure avec Sylvain Lévi", in *Mémorial Sylvain Lévi*, éd. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), p. 123–124.

subtiliai antrina humanistai kultūrininkai. Pavyzdys: 1925 m. prancūzų periodinis leidinys *Les Cahiers du mois* atliko žymių intelektualų apklausą; tarp rašytojų, kurių nuomonės teirautasi, buvo ir orientalistų (Lévi, Émile'is Senart'as), ir tokie literatai, kaip André Gide'as, Paulis Valéry ir Edmond'as Jaloux. Klausimai apie Oriento ir Okcidento santykius buvo pateikiami aktualūs, net, sakytume, įžūliai provokuojami, ir tai jau šį tą sako apie to laikotarpio kultūrinę atmosferą. Tučtuojau pamatome, kaip tokios idėjos, kokias skleidė orientalistinis mokslas, dabar pasiekė pripažintų tiesų lygį. Vienas iš klausimų – ar Rytai ir Vakarai yra vieni kitiems neperprantami (tokią idėją kėlė Maeterlinckas), ar ne; kitas – ar Oriento įtaka kelia „un peril grave"*, Henri Massis žodžiais, prancūzų minčiai; trečia, buvo prašoma išvardyti tas vakarietiškosios kultūros vertybes, kurias galima laikyti pranašesnėmis už rytietiškąsias. Valéry atsakymą, manding, verta pacituoti, nes tokios jau tiesmukos yra jo argumentų linijos, tokios įteisintos laiko, bent jau XX amžiaus pradžioje:

> „Kultūros požiūriu, nemanau, kad *dabar* turėtume itin baimintis rytietiškos įtakos. Ji nėra mums nežinoma. Esame skolingi Rytams už visus pirmuosius mūsų meno ir mūsų pažinimo žingsnius. Galime kuo puikiausiai sveikinti tai, kas dabar ateina iš Rytų, jei kas nors nauja iš ten ateina, – o tuo labai abejoju. Kaip tik ši abejonė yra mūsų garantija ir mūsų europietiškas ginklas.
>
> Be to, jei šie dalykai ir kelia kokią problemą, tai tik galimybės *suvirškinti*. Bet kaip tik tai per amžius buvo didysis europietiškosios dvasios reikalas ir specialus verslas. Tad mūsų vaidmuo yra išsaugoti šią pasirinkimo, visuotinio supratimo ir visko perkeitimo į mūsų substanciją galią, kuri mus padarė tuo, kas esame. Graikai ir romėnai parodė mums, kaip dorotis su Azijos pabaisomis, kaip jas analizuoti, kaip išsunkti jų syvus. ... Viduržemio jūros baseinas man primena sandarų indą, į kurį plačiųjų Rytų ekstraktai nuolat patenka tam, kad būtų kondensuoti." [Išskirta ir daugtaškis autoriaus.][54]

Jeigu jau Europos kultūra paprastai suvirškindavo Orientą, tai Valéry, žinoma, nuvokė, kad vienas iš specifinių veiksnių, kuriam teko dorotis

[54] Paul Valéry, *Oeuvres*, éd. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556–1557.
* Rimtas pavojus (*pranc.*).

su šia užduotimi, buvo orientalizmas. Vilsoniškųjų tautų apsisprendimo principų pasaulyje Valéry nesvyruodamas pasikliauja analize, išsklaidančia Oriento grėsmę. „Pasirinkimo teisė" Europai – tai iš esmės galimybė pirma pripažinti Orientą kaip Europos mokslo šaltinį, o paskui traktuoti jį kaip pranoktą šaltinį. Taigi kitame kontekste Balfouras galėjo sutikti, kad nors vietiniai Palestinos gyventojai ir turi pirmenybę į savo gyvenamą žemę, tačiau toli gražu ne iš to išplaukiantį mandatą pasilikti ją sau; 700 tūkstančių arabų norai, sakė jis, nieko nereiškia, palyginti su iš esmės europietiško kolonijinio judėjimo likimu[55].

Tad Azija reprezentavo tai, kas nemaloniai primena staigų išsiveržimą, galinti sugriauti „mūsų" pasaulį; Johnas Buchanas 1922 m. rašė:

> „Žemėje kunkuliuoja padrika galia ir neorganizuotas intelektas. Ar kada susimąstėte apie Kinijos atvejį? Čia turime milijonus buklių galvų, smaugiamų niekam tikusių amatų. Jie neturi jokios krypties, jokios varomosios galios, tad visų jų pastangų suma yra bergždžia, ir pasaulis juokiasi iš Kinijos."[56]

Tačiau jeigu Kinija susiorganizuotų (tą ji padarys), tai juoktis nebebūtų ko. Taigi Europa turėjo stengtis palaikyti save kaip tai, ką Valéry pavadino „une machine puissante"[57]*, – absorbuodama, ką gali, iš išorinio pasaulio, pasinaudodama viskuo savo labui, intelektualiai ir materialiai, išlaikydama Orientą selektyviai organizuotą (ar dezorganizuotą). Tačiau padaryti tai buvo įmanoma tik pasitelkus aiškią viziją ir analizę. Jeigu Orientas nebūtų buvęs matomas toks, koks yra, jo galia – karinė, medžiaginė, dvasinė – anksčiau ar vėliau būtų užvaldžiusi Europą. Didžiosios kolonijinės imperijos, didžiosios sistemingų represijų sistemos egzistavo tam, kad apgintų nuo šios bauginančios tikimybės. Į kolonijų valdinius nebuvo galima žvelgti kitaip

[55] Cituojama iš: Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.

[56] Cituojama iš: Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158. Puiki studija apie prancūziškąjį atitikmenį yra: Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871–1914* (The Hague: Mouton & Co., 1971).

[57] Paul Valéry, *Variété* (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.

* Galinga mašina (*pranc.*).

negu į tam tikras žemyno emanacijas, afrikiečius, azijiečius, rytiečius, – taip juos 1939 m. Marakeše matė George'as Orwellas:

> „Kai eini per štai tokį miestą, – du šimtai tūkstančių gyventojų, iš kurių bent dvidešimt tūkstančių tiesiog neturi nieko, išskyrus vilkimus skarmalus, – kai matai, kaip šie žmonės gyvena, juoba kaip lengvai miršta, visada sunku patikėti, kad vaikštai tarp žmogiškų būtybių. Visos kolonijinės imperijos yra iš tiesų tuo paremtos. Šie žmonės turi rudus veidus – be to, turi jų tiek daug! Ar jų kūnas išties yra toks kaip mūsų? Ar jie bent turi vardus? Ar jie tėra kažkokia nediferencijuota ruda medžiaga, ne ką individualesnė už bites ar koralų vabzdžius? Jie pakyla iš žemės, kelerius metus lieja prakaitą ir kenčia badą, o tada nugula atgal į bevardžius kapinių kauburius; niekas ir nepastebi, kad jie išėjo. Net patys kapai netrukus susilygina su žeme."

Išskyrus spalvingus charakterius, kurie Europos skaitytojams buvo pateikiami egzotiniuose antraeilių rašytojų (Pierre'o Loti, Marmaduke'o Pickthallo ir kitų panašių į juos) romanuose, neeuropietis, pažinotas europiečių, yra kaip tik toks, kokį jį nusako Orwellas. Jis yra arba komiškas personažas, arba plačios kolektyvinės visumos atomas, kasdieniame ar moksliniame diskurse apibrėžiamas kaip nediferencijuotas tipas, vadinamas rytiečiu, afrikiečiu, geltonuoju, ruduoju ar musulmonu. Tokioms abstrakcijoms orientalizmas suteikė savąją apibendrinimo galią, paversdamas atskirus civilizacijos atvejus pavyzdžiais, idealiai perteikiančiais jos vertybes, idėjas ir pozicijas, kurias savo ruožtu orientalistai rado „Oriente" ir transformavo į bendrąją kultūrinę vartoseną.

Jei susimąstytume apie tai, ką Raymond'as Schwabas atskleidė savo 1934 metais išleistoje puikioje Anquetilio-Duperrono biografijoje, – ir davė pradžią toms studijoms, kurios orientalizmą įjungė į tikrąjį jo kultūrinį kontekstą, – mes taip pat turėtume pažymėti, jog tai, ką jis nuveikė, smarkiai kontrastuoja su jo kolegų menininkų ir intelektualų, kuriems, kaip ir Valéry, Orientas ir Okcidentas tebebuvo iš antrų rankų gautos abstrakcijos, darbais. Esmė ne ta, kad Poundas, Eliotas, Yeatsas, Arthuras Waley, Fenollosa, Paulis Claudelis (savo *Connaissance de l'est*), Victoras Ségalenas ir kiti ignoravo „Rytų išmintį", kaip ją keliomis kartomis anksčiau pavadino Maxas Mülleris. Veikiau kultūra žvelgė į Orientą, ypač į islamą, su

nepasitikėjimu, kuris visad buvo persunkęs jos mokslingą požiūrį į Orientą. Tinkamu akivaizdžiausiu tokio šiuolaikinio požiūrio atveju būtų galima laikyti paskaitų apie „Okcidentą ir Orientą" ciklą, kurį Čikagos universitete 1924 m. skaitė Valentine'as Chirolas, gerai žinomas Europos žurnalistas, turintis didelę darbo Rytuose patirtį; jo tikslas buvo išaiškinti išsilavinusiems amerikiečiams, kad Orientas nėra toks tolimas, kaip jie galbūt mano. Jo argumentų seka buvo paprasta: Orientas ir Okcidentas yra nesutaikomai priešingi vienas kitam ir Orientas – ypač „mahometonybė" – yra viena iš „didžiųjų pasaulinių jėgų", kurioms tenka atsakomybė už „giliausius skilimus" pasaulyje[59]. Chirolo plačių apibendrinimų mastą, mano nuomone, adekvačiai reprezentuoja jo šešių paskaitų pavadinimai: „Jų senovės kovų laukas", „Osmanų imperijos išnykimas", „Ypatingas Egipto atvejis", „Didysis britų eksperimentas Egipte", „Protektoratai ir mandatinės teritorijos", „Naujasis bolševizmo veiksnys" ir „Kelios bendros išvados".

Prie tokių palyginti populiarių pasakojimų apie Orientą kaip Chirolo galėtume pridurti Élie Faure'o, kuris, kaip ir Chirolas, savo apmąstymuose remiasi istorija, kultūrine ekspertize ir žinomu Baltojo okcidentalizmo ir spalvotojo orientalizmo kontrastu, liudijimą. Išsakęs tokius paradoksus kaip „le carnage permanent de l'indifférence orientale"* (nes, kitaip nei „mes", „jie" neturi taikos sampratos), Faure'as toliau parodo, kad rytiečių kūnai yra tingūs, kad Orientas neturi istorijos, tautos ar *patrie* sampratos, kad Orientas iš esmės yra mistinis ir taip toliau. Faure'as įtikinėja, kad kol Orientas neišmoks būti racionalus, neįdiegs mokslo ir pozityvumo technikų, tol nebus įmanomas joks Rytų ir Vakarų *susitaikymas*[60]. Kur kas subtilesnį ir mokslingesnį Rytų–Vakarų dilemos įvertinimą pateikia Fernand'as Baldenspergeris savo esė „Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", bet jis taip pat kalba apie rytiečiui būdingą panieką idėjai, dvasinei disciplinai, racionaliai interpretacijai[61].

[59] Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.

[60] Élie Faure, „Orient et Occident", *Mercure de France* 229 (juillet 1–août 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.

[61] Fernand Baldensperger, „Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", in *Études d'histoire littéraire*, 3rd ser. (Paris: Droz, 1939), p. 230.

* „Nuolatinės skerdynės dėl rytietiško abejingumo" (*pranc.*).

Tokių iš Europos kultūros gelmių ištrauktų ir rašytojų, kurie iš tikrųjų tikėjo kalbantys tos kultūros vardu, išsakytų banalybių (nes tai – tobulos *idées reçues*) negalima paaiškinti tiesiog kaip provincialaus šovinizmo pavyzdžių. Jos su tuo nesusijusios ir dėl to – šitai būtų akivaizdu kiekvienam, bent kiek žinančiam kitus Faure'o ir Baldenspergerio veikalus – yra net dar paradoksalesnės. Jų pagrindas yra skrupulingo ir profesionalaus orientalizmo mokslo transformacija, to mokslo, kurio funkcija XIX šimtmečio kultūroje buvo sugrąžinti Europai prarastąją žmonijos dalį, bet kuris XX amžiuje tapo politikos įrankiu ir, kas dar svarbiau, kodu, kuriuo vadovaudamasi Europa galėjo interpretuoti tiek save pačią, tiek Orientą sau pačiai. Dėl priežasčių, aptartų anksčiau šioje knygoje, moderniajam orientalizmui jau buvo uždėtas Europą kamavusios didžios islamo baimės antspaudas, o politiniai *entre-deux-guerres** iššūkiai tai tik komplikavo. Noriu pasakyti, kad visas tas palyginti nekenksmingos filologijos specializacijos virsmas gebėjimu valdyti politinius judėjimus, administruoti kolonijas, skelbti kone apokaliptinius pareiškimus, reprezentuojančius sunkią Baltojo Žmogaus civilizuojamąją misiją, – visa tai vyko neva liberalioje kultūroje, kupinoje susirūpinimo savo išliaupsintomis katalikiškumo, pliuralizmo ir dvasios atvirumo normomis. Iš tikrųjų tai, kas įvyko, buvo visiška liberalumo priešybė: doktrinos ir prasmės, kurias perteikė „mokslas", sustingimas į „tiesą". Jei tokia tiesa rezervavo sau teisę vertinti Orientą kaip nekintamai orientalinį tokiais būdais, kuriuos nurodžiau, liberalumas buvo ne kas kita, kaip priespaudos ir išankstinio mentalinio nusiteikimo forma.

Tokio neliberalumo mastas dažnai nebuvo – ir nėra – suvokiamas remiantis pačia kultūra dėl priežasčių, kurias ši knyga mėgina ištirti. Vis dėlto padrąsina tai, kad retkarčiais tokiu neliberalumu būdavo suabejojama. Štai pavyzdys iš I. A. Richardso knygos *Mencijus apie dvasią* (1932) įvado; pateikiamoje ištraukoje „kinus" galime nesunkiai pakeisti „rytiečiais":

> „Dėl išaugusio kinų minties pažinimo padarinių Vakarams, tai įdomu pažymėti, kad toks rašytojas kaip ponas Étienne'as Gilsonas, kurį vargu ar įtartum neišmanymu ar atsainumu, angliškoje savo *Šv. Tomo Akviniečio filosofijos* pratarmėje apie tomistinę filosofiją vis dar gali kalbėti kaip apie „priimančią ir

* Tarpukaris (*pranc.*).

surenkančią visą žmonijos tradiciją". Šitaip mąstome mes visi, mums Vakarų pasaulis vis dar yra Pasaulis [ar ta Pasaulio dalis, kuri yra reikšminga]; tačiau nešališkas stebėtojas galbūt pasakytų, kad toks provincializmas yra pavojingas. Mes dar nesame tokie laimingi Vakaruose, jog galėtume būti tikri, kad nekenčiame dėl jo padarinių."[62]

Richardso argumentas – tai pretenzija naudotis tuo, ką jis vadina Daugeriopa Definicija, tikrojo pliuralizmo, iš kurio yra pašalintas definicijų sistemų kovingumas, tipu. Nesvarbu, ar pritariame jo išpuoliui prieš Gilsono provincializmą, ar ne, vis dėlto galime sutikti su teiginiu, kad liberalusis humanizmas, kurio viena sričių istoriškai buvo orientalizmas, *stabdo* išplėstosios ir plečiančiosios prasmės procesą, įgalinantį pasiekti tikrąjį supratimą. Kas užėmė išplėstosios prasmės vietą XX amžiaus orientalizme, t. y. techninėje srityje, – tai tema, kurios dabar pat ir imsimės.

III

Šiuolaikinio anglų ir prancūzų orientalizmo suklestėjimas

Esame įpratę šiuolaikinį kokios nors Oriento sferos ar kokio nors jo gyvenimo aspekto ekspertą laikyti „regiono studijų" specialistu, todėl mums nebėra akivaizdu, kad maždaug iki Antrojo pasaulinio karo į orientalistą buvo žvelgiama kaip į apibendrintoją (nestokojantį, suprantama, aibės specifinių žinių), kuris yra itin įgudęs pateikti apibendrinamuosius teiginius. Tuo noriu pasakyti, kad orientalistas, formuluojantis palyginti nesudėtingą idėją, pavyzdžiui, apie arabų gramatiką ar Indijos religiją, būdavo suvokiamas (ir pats suvokdavo save) kaip ekspertas, kuris sykiu formuluoja teiginį apie Orientą apskritai, taigi jį apibendrina. Tad kiekviena atskira studija apie vieną kurį orientalinės medžiagos elementą kartu apibendrintai patvirtindavo gelminį šios medžiagos orientališkumą. Visuotinai buvo manoma,

[62] I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.

kad visas Orientas yra itin organiškai susijęs, todėl mokslininkas orientalistas turėjo kuo puikiausią hermeneutinį pagrindą traktuoti analizuojamus faktus kaip medžiagą, galiausiai leisiančią geriau suvokti tokius dalykus kaip orientalinis charakteris, dvasia, etosas ar pasaulėjauta.

Pirmuosiuose dviejuose šios knygos skyriuose daugiausia vietos buvo skirta panašiems argumentams apie ankstesnius orientalistinės minties istorijos laikotarpius. Tačiau čia mums rūpi diferenciacija vėlesnėje jos istorijoje – prieš pat Pirmąjį pasaulinį karą ir iškart po jo. Abiem atvejais, kaip ir ankstesniais laikotarpiais, Orientas yra orientalinis nepriklausomai nuo stiliaus ar technikos, naudojamos jam apibūdinti; skirtumas tarp dviejų čia aptariamų periodų yra *pagrindas*, kuriuo remiasi orientalistas, įžvelgdamas esminį Oriento orientališkumą. Geras prieškarinio argumentavimo pavyzdys yra ši Snoucko Hurgronje citata, paimta iš jo 1899 m. parašytos Eduardo Sachau *Muhammedanisches Recht* recenzijos:

> „... teisė, kuri praktiškai turėjo daryti vis didesnes nuolaidas žmonių įpročiams bei papročiams ir savo valdovų savivalei, vis dėlto išsaugojo didelę įtaką intelektualiniam musulmonų gyvenimui. Todėl ji ir mums vis dar tebėra svarbus tyrinėjimų objektas ne tik dėl abstrakčių priežasčių, susijusių su teisės, civilizacijos ir religijos istorija, bet ir praktiniais tikslais. Kuo artimesni darosi Europos santykiai su musulmoniškais Rytais, kuo labiau musulmonų šalys patenka į Europos siuzerenitetą, tuo svarbiau mums, europiečiams, susipažinti su islamo intelektualiniu gyvenimu, religine teise ir konceptualiniu pagrindu."[63]

Nors Hurgronje pripažįsta, kad toks abstraktus dalykas kaip „islamo teisė" retsykiais pasiduodavo istorijos ir visuomenės spaudimui, vis dėlto jis yra labiau suinteresuotas išlaikyti abstrakciją intelektualiniam vartojimui, nes bendrais bruožais „islamo teisė" patvirtina Rytų ir Vakarų skirtingumą. Skirtumas tarp Oriento ir Okcidento Hurgronje nebuvo tik akademinė ar populiari klišė, – priešingai. Jam tai reiškė esminį, istorinį galios santykį tarp jų. Oriento pažinimas arba įrodo ir sustiprina, arba pagilina skirtumą, dėl kurio Europos siuzerenitetas (šios frazės kilmė

[63] *Selected Works of* C. *Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.

turi garbingą genealogiją XIX šimtmetyje) veiksmingai išsiplėtė Azijos atžvilgiu. Tad pažinti Orientą kaip visumą reiškia pažinti jį, nes jis yra patikėtas globoti tau, jeigu tu vakarietis.

Kone simetriška Hurgronje ištraukai būtų Gibbo straipsnio „Literatūra", išspausdinto 1931 m. pasirodžiusioje knygoje *Islamo paveldas*, baigiamoji pastraipa. Apibūdinęs tris atsitiktinius Rytų ir Vakarų kontaktus iki XVIII šimtmečio, Gibbas pereina prie XIX šimtmečio:

> „Po šių trijų atsitiktinių kontaktų vokiečių romantikai vėl atsisuko į Rytus ir pirmą kartą sąmoningai užsimojo atverti kelią autentiškam orientalinės poezijos palikimui įsilieti į Europos poeziją. Devynioliktasis šimtmetis su savo nauju galios ir pranašumo suvokimu, regis, ryžtingai užkėlė vartus jų planams. Šiandien, kita vertus, yra permainos ženklų. Orientalinę literatūrą vėl imamasi studijuoti dėl jos pačios ir įgyjamas naujas Rytų supratimas. Šiam pažinimui plintant ir Rytams atgaunant deramą vietą žmonijos gyvenime, orientalinė literatūra vėl galės atlikti savo istorinę funkciją ir padės mums išsivaduoti nuo siaurų ir slegiančių sampratų, kurios visa, kas reikšminga literatūroje, mintyje ir istorijoje, apribotų tuo gaublio segmentu, kuriame esame mes patys."[64]

Gibbo frazė „dėl jos pačios" yra diametraliai priešinga virtinei argumentų, pajungtų Hurgronje deklaracijai apie Europos siuzerenitetą Rytų atžvilgiu. Vis dėlto išlieka ta tariamai nepajudinama ir visa apimanti to, kas vadinama „Rytais", ir kitko, kas vadinama „Vakarais", tapatybė. Tokie esiniai yra reikalingi vienas kitam, tad Gibbo intencija parodyti, kad orientalinės literatūros įtaka Vakarams nebūtinai turi būti (savo rezultatais) tai, ką Brunetière'as pavadino „tautos nešlove", yra neabejotinai pagirtina. Veikiau į Rytus būtų galima žiūrėti kaip į tam tikrą humanistinį iššūkį lokalinėms vakarietiškojo etnocentrizmo riboms.

Nors Gibbas anksčiau ir gynė Goethe's *Weltliteratur* idėją, jo raginimas imtis humanistinio Rytų ir Vakarų tarpusavio atgaivinimo vis dėlto atspindi pasikeitusią pokarinės eros politinę ir kultūrinę tikrovę. Europos siuzerenitetas Oriento atžvilgiu nesibaigė, tačiau evoliucionavo – britų Egipte – nuo daugiau

[64] H. A. R. Gibb, „Literature", in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 209.

ar mažiau taikaus vietinių gyventojų susitaikymo su juo iki vis daugiau ginčų keliančio politinio klausimo, komplikuojamo užgaidaus vietinių gyventojų reikalavimo suteikti nepriklausomybę. Tai buvo metai, kai britams nuolat kėlė problemų Zaglulas, partija „Vafd"* ir pan.[65] Be to, nuo 1925 m. pasaulį buvo apėmęs ekonomikos nuosmukis, ir tai irgi sustiprino įtampos pojūtį, kurį atspindi Gibbo proza. Bet patraukliausia yra jo skelbiama specifinė kultūrinė idėja. Atkreipk dėmesį į Orientą, regis, sako jis skaitytojui, nes jis naudingas vakarietiškai dvasiai stengiantis įveikti siaurumą, despotišką specializavimąsi ir ribotas perspektyvas.

Nuo Hurgronje iki Gibbo įvyko reikšmingas pamatinių dalykų, lygiai kaip ir prioritetų, poslinkis. Jau nebebuvo be didelių ginčų sutinkama, jog Europos dominavimas Oriente yra kone gamtos faktas, ar pripažįstama, jog Orientui būtina, kad Vakarai jį apšviestų. Tarpukario metais reikšmę turėjo kultūrinė savimonė, kuri pranoko tai, kas provincialu ir ksenofobiška. Gibbo nuomone, Vakarams Orientas reikalingas kaip studijuotinas dalykas dėl to, kad jis išlaisvina dvasią nuo sterilaus specializavimosi, palengvina perdėto parapinio ir nacionalistinio egocentriškumo negalias, padeda geriau suvokti iš tiesų svarbiausius kultūros studijų klausimus. Orientas šioje naujoje kultūrinės savimonės dialektikoje veikiau panašus į partnerį todėl, kad, pirma, Orientas tampa didesniu iššūkiu negu anksčiau ir, antra, Vakarai įžengia į palyginti naują kultūrinės krizės, kurią iš dalies sukėlė Vakarų siuzereniteto viso kito pasaulio atžvilgiu susilpnėjimas, fazę.

Todėl geriausiuose tarpukario orientalistų darbuose – juos reprezentuoja veikalai, kuriuos per savo įspūdingas karjeras parašė Massignonas ir pats Gibbas – mes randame elementų, bendrų to laikotarpio iškiliausiam humanistiniam išsimokslinimui. Tad apibendrinamąjį požiūrį, apie kurį kalbėjau anksčiau, galima laikyti grynai vakarietiškų humanitarinių mokslų pastangų suprasti kultūrą *kaip visumą*, antipozityvistiškai, intuityviai, su nuovokia simpatija orientalistiniu atitikmeniu. Tiek orientalistas, tiek neorientalistas

[65] Geriausia bendra šio laikotarpio politinė, socialinė, ekonominė ir kultūrinė apžvalga pateikiama kn.: Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972).

* Egipto politikas Saadas Zaghlulas (1860–1927) po Pirmojo pasaulinio karo vadovavo nacionalistų delegacijai (*vafd*), kuri kreipėsi į Britanijos pasiuntinį Kaire prašydama leisti dalyvauti Paryžiaus taikos konferencijoje ir čia iškelti Egipto nepriklausomybės klausimą. 1923 m. jis įkūrė partiją „al Vafd al Misri", kuri reikalavo išvesti britų kariuomenę ir panaikinti Kairo politinę priklausomybę nuo Londono.

jaučia, kad vakarietiškoji kultūra išgyvena svarbų tarpsnį, kurio pagrindinis bruožas yra krizė, primesta jai tokių grėsmių kaip barbariškumas, riboti techniniai interesai, moralinis sausumas, rėksmingas nacionalizmas ir taip toliau. Pavyzdžiui, idėja naudoti specifinius tekstus siekiant nuo to, kas konkretu, pereiti prie to, kas universalu (suprasti visą laikotarpio, taigi ir kultūros gyvenimą), yra bendra tiek tiems humanistams Vakaruose, kuriuos įkvėpė Wilhelmo Dilthey'aus veikalai, tiek tokiems iškiliems mokslininkams orientalistams kaip Massignonas ir Gibbas. Tad projektą įkvėpti gyvybę filologijai – tokį, kokį aptinkame Curtijaus, Vosslerio, Auerbacho, Spitzerio, Gundolfo, Hofmannsthalio darbuose[66] – atliepia gaivinamasis poveikis, kurį griežtai techninei orientalistinei filologijai suteikė Massignono studijos apie tai, ką jis vadino islamo pamaldumo mistiniu leksikonu, žodynu ir taip toliau.

Tačiau yra ir kitas, įdomesnis saitas tarp šios orientalizmo istorijos fazės ir tuomečių europietiškųjų mokslų apie žmogų (*sciences de l'homme*) – *Geisteswissenschaften**. Turime pažymėti, pirma, kad neorientalistinės kultūros studijos neišvengiamai betarpiškiau reagavo į grėsmes, kurias humanistinei kultūrai kėlė save sureikšminantis, amoralus techninis specializavimasis, bent jau iš dalies reprezentuojamas Europoje kylančio fašizmo. Dėl šios reakcijos nerimastingi tarpukario nuogąstavimai neišnyko ir laikotarpiu po Antrojo pasaulinio karo. Iškalbingą mokslinį ir asmeninį šios reakcijos liudijimą pateikia autoritetingas Ericho Auerbacho veikalas *Mimesis* ir jo, kaip *Philologe*, vėlyvieji metodologiniai apmąstymai[67]. Jis nurodo, kad *Mimesis* buvo parašytas tremties Turkijoje metais ir iš esmės buvo sumanytas kaip pastanga *pažvelgti* į Vakarų kultūros raidą kone paskutinę akimirką, kai ta kultūra dar tebėra integrali ir pasižymi civilizaciniu rišlumu; todėl jis iškėlęs sau uždavinį parašyti bendrą veikalą, pagrįstą tokia specifine tekstine analize, kuri leistų išdėstyti vakarietiškosios

[66] Naudinga jų darbuose atsispindinčio intelektualinio projekto apžvalga pateikta kn.: Arthur R. Evans, JR., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970).

[67] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968); *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).

* Humanitariniai (dvasios) mokslai (*vok.*).

literatūros realizavimo principus atskleidžiant visą jų įvairovę, sodrumą ir vaisingumą. Jo tikslas buvo Vakarų kultūros sintezė, o sintezei šioje kultūroje reikšme prilygo pats jos darymo gestas, kuris, Auerbacho nuomone, tapo įmanomas dėl to, ką jis pavadino „vėlyvuoju buržuaziniu humanizmu“[68]. Taigi atskira detalė buvo paversta itin įtarpintu pasaulinės istorijos proceso simboliu.

Ne mažiau svarbi Auerbachui buvo – šis faktas turi tiesioginę reikšmę orientalizmui – humanistinė tradicija gilintis į ne savo paties nacionalinę kultūrą ar literatūrą. Auerbachui pavyzdys buvo Curtius, kurio milžiniškas nuveiktas triūsas liudijo jo, kaip vokiečio, sąmoningą pasirinkimą profesionaliai atsidėti romanų literatūrai. Tad ne šiaip sau Auerbachas užbaigė savo rudeniškus apmąstymus reikšminga citata iš Hugono Senviktoriečio *Didascalion*: „Žmogus, branginantis savo tėvynę, yra gležnas naujokas; tas, kuriam kiekviena žemė – gimtoji, jau yra sutvirtėjęs, bet tobulas tik tas, kuriam visas pasaulis yra svetima žemė.“[69] Kuo esi pajėgesnis palikti savo kultūrinius namus, tuo lengviau gali vertinti tiek juos, tiek visą pasaulį su dvasiniu nešališkumu ir kilniaširdiškumu, būtinu tikrajai vizijai. Be to, daug lengviau vertinti save ir svetimas kultūras remiantis tokiu pat artimumo ir distancijos deriniu.

Ne mažiau svarbi ir metodo raidą lemianti kultūrinė jėga buvo „tipai“, socialiniuose moksluose naudoti tiek kaip analitinė priemonė, tiek kaip būdas naujai pažvelgti į žinomus dalykus. „Tipų“, figūruojančių tokių XX amžiaus pradžios mąstytojų kaip Weberis, Durkheimas, Lukácsas, Mannheimas ir kiti pažinimo sociologijos atstovai raštuose, istorija jau ne kartą buvo nuodugniai išnagrinėta[70], tačiau, manding, dar nebuvo pažymėta, kad Weberio protestantizmo, judaizmo ir budizmo studijos nubloškė jį (galbūt netyčia) į tą pačią teritoriją, kurią žemėlapyje jau buvo pavaizdavę ir į kurią pretendavo orientalistai. Čia jį padrąsino visi tie XIX amžiaus mąstytojai, kurie manė, jog egzistuoja tam tikras ontologinis skirtumas tarp Rytų ir Vakarų ekonominių (taip pat ir religinių) „mentalitetų“.

[68] Erich Auerbach, „Philology and *Weltliteratur*“, trans. M. and E. W. Said, *Centennial Review* 13, no. 1 (Winter 1969): 11.

[69] *Ibid.*, p. 17.

[70] Pavyzdžiui, žr.: H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890—1930* (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).

Nors Weberis niekada nuodugniai nesigilino į islamą, jo įtaka šiai tyrimų sričiai buvo reikšminga: daugiausia dėl to, kad savo tipo samprata jis tiesiog „iš šalies" patvirtino daugelį kanoninių tiesų, skelbtų orientalistų, kurių ekonominės idėjos visada apsiribojo teiginiu, kad rytiečiams iš esmės nebūdingas ekonominis racionalumas ar sugebėjimas verstis prekyba ir komercine veikla. Islamo studijų srityje šios klišės buvo priimamos už gryną pinigą ištisus šimtmečius – iki pat 1966 m., kai pasirodė svarbi Maxime'o Rodinsono studija *Islamas ir kapitalizmas* (*Islam and Capitalism*). Vis dėlto tipo – rytiečio, islamo, arabo ar ko nors kito – samprata tebetveria penima kitų panašaus pobūdžio abstrakcijų, paradigmų ar tipų, kurių prikuria šiuolaikiniai socialiniai mokslai.

Ne sykį šioje knygoje jau kalbėjau apie svetimumo jausmą, kurį patiria orientalistai tyrinėdami kultūrą, iš esmės skirtingą nuo jų pačių kultūros, ar gyvendami joje. Vienas ryškiausių skirtumų tarp islamą tiriančio orientalizmo versijos ir visų kitų humanitarinių disciplinų, kur daugiau ar mažiau galioja Auerbacho samprata apie svetimumo būtinumą, yra tas, kad orientalistai islamistai niekada nelaikė savo svetimumo islamui nei išganinga aplinkybe, nei nuostata, implikuojančia geresnį savo pačių kultūros supratimą. Veikiau jų svetimumas islamui tiesiog sustiprindavo jausmą, kad Europos kultūra pranašesnė, o puoselėjama antipatija netgi apimdavo visą Orientą, kuriame islamui buvo skiriamas degradavusio (ir paprastai mirtinai pavojingo) reprezentanto vaidmuo. Tokios tendencijos, kaip jau sakiau, buvo diegiamos į pačias orientalistinių studijų tradicijas visą XIX amžių ir ilgainiui tapo standartiniu didžiosios orientalistinio lavinimo dalies komponentu, perduodamu iš kartos į kartą. Be to, manau, buvo didelė tikimybė, kad Europos mokslininkai toliau žvelgs į Artimąjį Orientą iš jo biblinės „kilmės" perspektyvos, t. y. kaip į vietą, kurioje pirmumas tenka nepajudinamai įtakingam religiniam pradui. Dėl ypatingų ryšių tiek su krikščionybe, tiek su judaizmu islamas orientalistui visada liko *pirmapradžio* kultūrinio įžūlumo idėja (ar tipas), kurią, suprantama, sustiprina baimė, kad islamo civilizacija (taip pat ir nūdien) nesiliaus kaip nors priešintis krikščioniškiems Vakarams.

Dėl šių priežasčių tarpukario islamą tiriantis orientalizmas išgyveno tą patį bendrą kultūrinės krizės, kurią nužymėjo Auerbachas ir kiti mano trumpai aptarti autoriai, jausmą kartu nesiplėtodamas taip, kaip kiti

humanitariniai mokslai. Kadangi islamą tiriantis orientalizmas taip pat išsaugojo savo itin poleminę *religinę* nuostatą, kurios laikėsi nuo pradžios, jis, galima sakyti, liko įspraustas į tam tikras metodologines vėžes. Viena vertus, jo kultūrinis svetimumas turėjo būti apsaugotas tiek nuo šiuolaikinės istorijos ir socialinių politinių aplinkybių, tiek nuo naujų duomenų primetamos būtinybės iš naujo persvarstyti bet kokį teorinį ar istorinį „tipą". Antra vertus, buvo manoma, kad orientalizmo pateikiamos abstrakcijos (ar veikiau abstrakcijų kūrimo galimybė) islamiškosios civilizacijos atveju įgyja naują galią; kadangi buvo tariama, jog islamas funkcionuoja taip, kaip sako orientalistai (atsižvelgdami ne į tikrovę, bet tik į „klasikinių" principų visetą), taip pat buvo tariama, jog modernusis islamas yra ne kas kita, kaip pakartota senojo versija, ypač todėl, kad buvo daroma prielaida, jog modernybė islamui yra ne tiek iššūkis, kiek įžeidimas. (Beje, tiek daug prielaidų ir supozicijų šiame apibūdinime išvardyta siekiant parodyti gana ekscentriškus vingius ir posūkius, reikalingus orientalizmui tam, kad jis galėtų išlaikyti jam būdingą žmogiškosios tikrovės matymą.) Pagaliau užsimojimas sintetinti filologijoje (kaip tai įsivaizdavo Auerbachas ar Curtius) turėjo išplėsti mokslininko suvokimą, žmonių broliškumo ir tam tikrų žmogaus elgesio principų visuotinumo pajautimą, o islamą tiriančiame orientalizme sintezė tik paaštrino skirtumo tarp Oriento ir Okcidento, kaip jis atsispindi islame, pajautimą.

Taigi tai, apie ką aš kalbu, charakterizuoja islamą tiriantį orientalizmą iki šių dienų: jo regresyvią poziciją, palyginti su kitais humanitariniais mokslais (ir net su kitomis orientalizmo šakomis), bendrą metodologinį bei ideologinį atsilikimą ir santykinį užsisklendimą tiek nuo kitų humanitarinių mokslų raidos, tiek nuo realaus istorinių, ekonominių, socialinių ir politinių aplinkybių pasaulio[71]. Šioks toks šio islamą (ar semitus) tiriančio orientalizmo atsilikimo supratimas egzistavo jau baigiantis XIX amžiui, galbūt todėl, jog kai kuriems stebėtojams ėmė aiškėti, kad semitus ar islamą tiriantis orientalizmas veik neatsiplėšė nuo savo pirminio religinio pagrindo, iš kurio jis kilo. Pirmasis orientalistų kongresas buvo surengtas ir įvyko 1873 m. Paryžiuje, ir kone nuo pat pradžių kitiems mokslininkams

[71] Žr. Anwar Abdel Malek, „Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (Winter 1963): 103–140.

buvo akivaizdžiai matyti, apskritai kalbant, semitologų ir islamistų intelektualinis atsilikimas. Rašydamas visų kongresų, kurie įvyko nuo 1873 iki 1897 metų, apžvalgą anglų mokslininkas R. N. Custas taip pakomentavo semitų ir islamo studijų sritį:

> „Tokie susitikimai [kokie rengiami senovės semitų studijų srityje] išties skatina orientalinio mokslo pažangą.
>
> To paties negalima pasakyti apie šiuolaikinių semitų studijų sekciją; ji buvo perpildyta, tačiau diskutuotos temos literatūriniu požiūriu buvo pačios nereikšmingiausios, galinčios sudominti nebent senosios mokyklos mokslininkus diletantus, o ne XIX amžiaus didžiosios „indicatores"* klasės protus. Esu priverstas grįžti prie Plinijaus, kad rasčiau žodį. Šioje sekcijoje trūko tiek šiuolaikinės filologinės, tiek archeologinės dvasios, o ataskaita veikiau primena praėjusio amžiaus universiteto kuratorių susirinkimą, kuriame dar neišaušus lyginamosios kalbotyros erai, sutraukiusiai scholiastų voratinklius, buvo diskutuojama apie graikų dramos ištraukos skaitymą ar balsių kirčiavimą. Negi verta diskutuoti, ar Mahometas galėjo laikyti plunksną arba rašyti?"[72]

Tam tikru mastu Custo aprašytasis poleminis antikvariškumas buvo mokslinė europietiškojo antisemitizmo versija. Net pats pavadinimas „šiuolaikiniai semitai", kuris apėmė musulmonus ir žydus (ir kuris yra kilęs iš vadinamųjų senųjų semitų studijų, inicijuotų Renano), buvo rasistinė vėliava, neabejotinai nešama deramai puikuojantis. Kiek vėliau savo apžvalgoje Custas komentuoja, kad tame pačiame susitikime „daug medžiagos apmąstymams pateikė „arijai". Neabejotinai „arijai" yra „semitų" kontrabstrakcija, tačiau dėl kai kurių priežasčių, kurias paminėjau anksčiau, tokios atavistinės etiketės atrodė ypač tinkamos semitams – kiek tai kainavo visai žmonių bendrijai ir kokių skaudžių moralinių ir humanitarinių padarinių sukėlė, su kaupu parodo XX amžiaus istorija. Šiuolaikinio antisemitizmo istorijos pakankamai nepabrėžia tokių atavistinių orientalizmo designacijų įteisinimo, o mano tikslams čia reikšmingiau tai, kokiu būdu šis

[72] R. N. Cust, „The International Congresses of Orientalists", *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.

* Nurodinėtojai, įsakinėtojai (*lot.*).

akademinis ir intelektualinis įteisinimas visą pastarąjį amžių išsilaikė diskusijose apie islamą, arabus ar Artimąjį Orientą. Nors daugiau nebeįmanoma rašyti mokslinių (ar net populiarių) „negro dvasios" ar „žydo asmenybės" tyrinėjimų, vis dar visiškai įmanoma gvildenti „islamiškąją dvasią" ar „arabo charakterį", – bet išsamiau apie tai vėliau.

Taigi norėdami tinkamai suprasti intelektualinę tarpukario islamą tiriančio orientalizmo genealogiją, – įdomiausiai ir įtikinamiausiai ji atsiskleidžia (kalbu be ironijos) Massignono ir Gibbo veikloje, – mes turime pajėgti perprasti skirtumus tarp orientalisto apibendrinamosios nuostatos savo medžiagos atžvilgiu ir tokios nuostatos, į kurią kultūriškai ji yra labai panaši, – nuostatos, išryškėjančios tokių filologų kaip Auerbachas ir Curtius darbuose. Intelektualinė islamą tiriančio orientalizmo krizė buvo kitas „vėlyvąjį buržuazinį humanizmą" apėmusios dvasinės krizės aspektas; tačiau islamą tiriančio orientalizmo forma ir stilius rodė, kad žmonijos problemas jis skiria į dvi kategorijas – „Oriento" ir „Okcidento". Taigi buvo manoma, kad rytiečiui išsivadavimas, saviraiška ir savipilda yra ne tokios pat problemos kaip vakariečiui. Orientalistas islamistas savo idėjas apie islamą reiškia taip, kad pabrėžtų jo, o drauge, kaip galima numanyti, ir musulmonų *priešinimąsi* permainoms, Rytų ir Vakarų tarpusavio supratimui, vyrų ir moterų perėjimui nuo archajiškų, primityvių klasikinių institucijų į modernybę. Išties toks stiprus buvo šis priešinimosi permainoms pojūtis, tokios visuotinės galios jam buvo priskiriamos, jog skaitydamas orientalistus supranti, kad apokalipsė, kurios reikia bijoti, yra ne vakarietiškosios civilizacijos sunaikinimas, bet veikiau visų barjerų, kurie skiria Rytus nuo Vakarų, sugriovimas. Gibbas nepritarė šiuolaikinių islamo valstybių nacionalizmui dėl to, kad jautė, jog nacionalizmas gali suardyti vidines struktūras, kurios palaiko islamo orientališkumą; galutinis sekuliaraus nacionalizmo rezultatas būtų Orientas, kuris nebesiskirtų nuo Vakarų. Tačiau reikia deramai įvertinti Gibbo išskirtinį simpatinį gebėjimą susitapatinti su svetima religija, – dėl to savo nepritarimą jis išsakė tokiu būdu, tarsi *kalbėtų už* ortodoksinę islamo bendruomenę. Kiek toks užtarimas buvo grįžimas prie seno orientalisto įpročio kalbėti už vietinius, o kiek tai buvo nuoširdi pastanga užtarti geriausius islamo interesus, yra klausimas, atsakymą į kurį galima rasti kažkur tarp šių dviejų alternatyvų.

Joks mokslininkas ar mąstytojas, suprantama, tobulai nereprezentuoja tam tikro idealaus tipo ar idealios mokyklos, kuriai jis priklauso dėl nacionalinės kilmės ar istorijos atsitiktinumų. Tačiau tokioje palyginti izoliuotoje ir specializuotoje tradicijoje kaip orientalizmas, manding, kiekvienam mokslininkui būdingas tam tikras iš dalies sąmoningas, iš dalies nesąmoningas jei ne nacionalinės ideologijos, tai nacionalinės tradicijos suvokimas. Orientalizmo atveju tai juoba teisinga dėl Europos tautų tiesioginio politinio įsitraukimo į vienos ar kitos Oriento šalies reikalus: į galvą išsyk ateina Snoucko Hurgronje avejis, jeigu norime pateikti nebritų ir neprancūzų mokslininko, kurio nacionalinės tapatybės jausmas yra paprastas ir aiškus, pavyzdį[73]. Tačiau net visokeriopai patikslinus skirtumus tarp individo ir tipo (ar tarp individo ir tradicijos) vis dėlto stebina tai, kokiu mastu Gibbas ir Massignonas *buvo* reprezentatyvūs tipai. Galbūt geriau būtų sakyti, kad Gibbas ir Massignonas realizavo visas galimybes, kurias jiems sukūrė jų nacionalinės tradicijos, jų tautų politika, jų nacionalinių orientalizmo „mokyklų" vidinė istorija.

Sylvainas Lévi taikliai išryškino šį skirtumą tarp dviejų mokyklų:

> „Politiniai interesai, kurie Angliją sieja su Indija, palaiko britų veiklos sąlytį su konkrečia tikrove ir glaudžiai sujungia praeities reprezentacijas ir dabarties vaizdą.
>
> Prancūzija, kurios penas buvo klasikinės tradicijos, ieško žmogaus dvasios nepriklausomai nuo erdvės ir laiko. Ji domisi Indija taip, kaip domisi Kinija."[74]

Būtų pernelyg lengva tarti, jog būtent šis poliariškumas lemia, kad vienas darbas yra blaivus, dalykiškas ir konkretus, o kitas – universalus, spekuliatyvus ir puikus. Tačiau šis poliariškumas padeda nušviesti ilgą ir visiškai išskirtinę dviejų mokslininkų, iki septintojo dešimtmečio dominavusių islamą tiriančiame prancūzų ir anglų bei amerikiečių orientalizme, veiklą; jeigu dominavimas apskritai turi kokią nors reikšmę, tai dėl to, kad kiekvienas

[73] Žr. W. F. Wertheim, „Counter-insurgency Research at the Turn of the Century – Snouck Hurgronje and the Acheh War", *Sociologische Gids* 19 (September-Dezember 1972).

[74] Sylvain Lévi, „Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme", in *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116.

mokslininkas ir jo darbas buvo neatskiriamas nuo sąmoningos tradicijos, kurios suvaržymai (ar ribos, kalbant intelektualiai ir politiškai) gali būti apibūdinti taip, kaip juos anksčiau cituotoje ištraukoje apibūdina Lévi.

Gibbas gimė Egipte, o Massignonas – Prancūzijoje. Abiem buvo lemta tapti labai religingais žmonėmis, atsidėjusiais ne tiek visuomenės, kiek jos religinio gyvenimo studijoms. Abu drauge buvo giliai pasaulietiški; vienas iš didžiausių jų pasiekimų buvo tradicinio mokytumo pritaikymas šiuolaikiniame politiniame pasaulyje. Bet jų darbo diapazonas – kone jo tekstūra – yra didžiai skirtingas, netgi atsižvelgiant į akivaizdžius jų išsimokslinimo ir religinio ugdymo skirtumus. Visą gyvenimą Massignonas atidavė darbui apie al Halladžą, „kurio pėdsakų", kaip sakė Gibbas 1962 m. Massignonui skirtame nekrologe, jis „niekada nepaliovė ieškoti vėlesnėje islamo literatūroje ir pamaldume", – kone beribis jo tyrinėjimų diapazonas nuvesdavo Massignoną iš esmės visur, kur tik yra galimybė rasti „l'esprit humaine à travers l'espace et le temps"* liudijimų. Massignono *oeuvre* apėmė „kiekvieną šiuolaikinio musulmonų gyvenimo ir minties aspektą bei regioną", todėl jo buvimas orientalizme buvo nuolatinis iššūkis kolegoms. Gibbas, tarkim, neabejotinai žavėjosi – nors galiausiai nepasekė – tuo, kaip Massignonas ieškojo

> „temų, kurios kaip nors susiejo musulmonų ir katalikų dvasinį gyvenimą [ir leido jam rasti] giminišką elementą Fatimos kulte, taigi ir ypač įdomią šiitų minties ir įvairiopų jos apraiškų studijų sritį, o antra vertus, iš Abraomo kilusioje bendruomenėje ir tokias temas kaip legenda apie septynis miegančius jaunuolius. Tos ypatybės, kurias jis sugebėjo suteikti savo veikalams, gvildenantiems šias temas, įtvirtino neblėstantį jų reikšmingumą islamo studijoms. Tačiau kaip tik dėl šių ypatybių jie yra parašyti, sakytume, dviem registrais. Vieno jų lygmuo buvo įprastinis objektyvus mokytumas, siekiantis išsiaiškinti nagrinėjamo fenomeno prigimtį meistriškai naudojantis klasikiniais mokslinio tyrimo įrankiais. O kitą atitiko lygmuo, kuriame objektyvius duomenis ir supratimą sugeria ir pakeičia individuali dvasinių aspektų intuicija. Ne visada būdavo lengva nubrėžti skiriamąją liniją tarp pirmojo ir to pakitimo, kurį sukeldavo iš jo paties asmenybės plūstantys lobiai."

* „Žmogaus dvasios nepriklausomai nuo erdvės ir laiko" (*pranc.*).

Čia užsimenama, kad „Fatimos kultu", matyt, lengviau sudominti katalikus, o ne protestantus, tačiau nekelia abejonių tai, jog Gibbui buvo įtartinas kiekvienas, kuris ištrina skirtumą tarp „objektyvaus" mokytumo ir pagrįsto (net išlavinto) „individualia dvasinių aspektų intuicija". Bet kitoje nekrologo pastraipoje Gibbas teisingai pripažino Massignono proto „vaisingumą" tokiose skirtingose srityse kaip „musulmonų meno simbolizmas, musulmonų logikos struktūra, pinkli viduramžių finansų sistema ir amatininkų korporacijų organizacija"; be to, toliau jis išsakė teisingą nuomonę, kad ankstyvas Massignono susidomėjimas semitų kalbomis paskatino „elipsines studijas, kurios neinicijuotajam kone prilygsta senovės hermetiškosioms misterijoms". Vis dėlto Gibbas užbaigia kilniaširdiškai pažymėdamas, jog

> „mums, savajai orientalistų kartai, jis savo pavyzdžiu parodė, kad net klasikinis orientalizmas jau nebėra adekvatus, jeigu nėra atsidavęs gyvybinėms jėgoms, kurios suteikia prasmę ir vertę įvairiopiems Rytų kultūrų aspektams."[75]

Tai, žinoma, buvo didžiausias Massignono indėlis. Iš tiesų šiuolaikinė prancūzų islamologija (kaip ji kartais vadinama) subrandino tapatinimosi su „gyvybinėmis jėgomis", įkvepiančiomis „Rytų kultūrą", tradiciją; pakanka tik paminėti tokius mokslininkus kaip Jacques'as Berque'as, Maxime'as Rodinsonas, Yves'as Lacoste'as, Roger Arnaldezas – visi jie smarkiai skiriasi vienas nuo kito požiūriu ir intencijomis – ir jų išskirtinius pasiekimus, kad priblokštų Massignono, kurio vaisingas intelektualinis poveikis visiems jiems akivaizdus, pavyzdys.

Tačiau nusprendęs savo komentarų taikiniu kone anekdotiškai pasirinkti įvairius Massignono privalumus ir trūkumus, Gibbas nepamini akivaizdžių dalykų, kurie padaro Massignoną tokį nepanašų į Gibbą, o kaip visuma paverčia jį brandžiu tokio lemtingo prancūzų orientalizmo raidos etapo simboliu. Vienas jų – tai Massignoną suformavusi terpė, kuri gana puikiai iliustruoja paprastą Lévi pateikto prancūzų orientalizmo apibūdinimo tiesą. Pati „un esprit humain"* idėja buvo daugiau ar mažiau

[75] H. A. R. Gibb, „Louis Massignon (1882–1962)", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), p. 120, 121.

* Žmogaus dvasia (*pranc.*).

svetima intelektualinei ir religinei aplinkai, kurioje susiformavo Gibbas, lygiai kaip daugybė kitų šiuolaikinių britų orientalistų, o Massignono atveju „esprit“ kaip tiek estetinė, tiek religinė, moralinė ir istorinė tikrovė, regis, teikė jam peną nuo vaikystės. Jo šeima bičiuliavosi su tokiais žmonėmis kaip Huysmansas, ir beveik visuose jo raštuose akivaizdus intelektualinės aplinkos, kurioje Massignonas įgijo ankstyvąjį išsilavinimą, ir vėlyvojo simbolizmo idėjų poveikis, netgi paskatinęs jį susidomėti savita katalikybės atmaina (ir sūfijų mistika). Massignono veikalai, parašyti vienu puikiausių XX a. prancūzų raštijos stilių, nėra asketiškai griežti. Medžiagos idėjoms apie žmogaus patirtį jis gausiai sėmėsi iš savo meto mąstytojų ir menininkų, o jo stiliui būdingas toks platus kultūrinis diapazonas, kad jau vien dėl to jis priklauso visiškai kitokiai kategorijai negu Gibbas. Ankstyvosios jo idėjos susiformavo vadinamojo estetinio dekadanso laikotarpiu, tačiau įtakos joms taip pat turėjo tokie žmonės, kaip Bergsonas, Durkheimas ir Maussas. Su orientalizmu jis pirmą kartą susidūrė per Renano paskaitas, kurių klausėsi būdamas jaunuolis; jis taip pat studijavo pas Sylvainą Lévi, o tarp jo draugų buvo tokios figūros, kaip Paulis Claudelis, Gabrielis Bounoure'as, Jacques'as ir Raïssa Maritainai bei Charles'is de Foucauld. Vėliau jis sugebėjo įsisavinti tai, kas buvo nuveikta tokiose palyginti naujose srityse kaip miesto sociologija, struktūrinė kalbotyra, psichoanalizė, šiuolaikinė antropologija ir naujoji istorija. Savo esė, kaip ir monumentalioje studijoje apie al Halladžą, jis be vargo rėmėsi visa islamo raštija; dėl stulbinančios erudicijos ir kone familiarios asmenybės jis kartais gali pasirodyti panašus į kokį nors Jorge's Luiso Borgeso išgalvotą mokslininką. Jis labai jautriai reagavo į „orientalines“ temas Europos literatūroje; Gibbas taip pat tuo domėjosi, tačiau, kitaip nei Gibbą, Massignoną pirmiausia domino ne Europos rašytojai, kurie „suprato“ Orientą, ne europiečių tekstai, menine forma savarankiškai patvirtinę tai, ką vėliau atskleis mokslininkai orientalistai (pvz., Gibbas domėjosi Scottu kaip Saladino studijų šaltiniu). Massignono „Orientas“ visiškai derinosi su septynių miegančių jaunuolių ar abraomiškųjų maldų (šias dvi temas Gibbas išskyrė kaip skiriamuosius Massignono neortodoksinio požiūrio į islamą bruožus) pasauliu: neįprastas, keistokas, visiškai atliepiantis akinamus interpretacinius talentus, su kuriais į jį atėjo Massignonas (ir kurie tam tikra prasme padarė jį tyrimų objektu). Gibbui patiko Scotto Saladinas, o simetriški Massignono polinkiai vertė jį

žavėtis Nervaliu, savižudžiu, *poète maudit**, kuriozišku psichologiniu tipu. Tuo nenoriu pasakyti, kad Massignonas iš esmės buvo praeities tyrinėtojas; priešingai, jo įtaka musulmonų ir prancūzų santykiams, politikai, taip pat kultūrai buvo labai apčiuopiama. Jis akivaizdžiai buvo aistringas žmogus, kuris manė, kad į islamo pasaulį reikia skverbtis ne tik išimtinai mokytumu, bet atsidavimu visoms jo veikloms; tarp jų ne paskutinėje vietoje buvo Rytų krikščionybė, įtraukta į islamo pasaulį, kurios vienam iš pogrupių, badalijos sodalicijai**, Massignonas negailėjo šiltų padrąsinimų.

Dėl neeilinio Massignono literatūrinio talento jo mokslo veikalai kartais tapdavo panašūs į užgaidžią, itin kosmopolitišką ir dažnai asmenišką spekuliaciją. Tai klaidinantis panašumas: iš tiesų jis tik retais atvejais derėtų apibūdinti jo raštams. Pats Massignonas sąmoningai siekė išvengti to, ką vadino „l'analyse analytique et statique de l'orientalisme"[76]***, inertiško tariamų islamo tekstų ar problemų apipynimo šaltiniais, ištakomis, argumentais, įrodymais ir kitkuo. Jis visada siekia pateikti kiek įmanoma daugiau teksto ar problemos konteksto, įkvėpti jam gyvybę, kone nustebinti savo skaitytoją žėrinčiomis įžvalgomis, prieinamomis kiekvienam, kuris, kaip Massignonas, yra pasiruošęs peržengti disciplinos ir tradicijos ribas, kad įsigautų į bet kokio teksto žmogiškąją esmę. Joks modernus orientalistas – neabejotinai ir Gibbas, pasiekimais ir įtaka jam artimiausias kolega – nebūtų galėjęs taip lengvai (ir tiksliai) tame pačiame veikale remtis aibe islamo mistikų ir Jungu, Heisenbergu, Mallarmé ir Kierkegaard'u; išties vos keletui orientalistų buvo prieinamas toks diapazonas drauge su konkrečia politine patirtimi, apie kurią jis galėjo kalbėti savo 1952 m. parašytoje esė

[76] Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. Aš naudojausi išsamia Massignono veikalų bibliografija: Moubarac, *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Éditions du Cénacle libanais, 1972–1973).

* Prakeiktas poetas (*pranc.*).

** Massignono su bendražyge egiptiete Mary Kalil 1934 m. įkurta dvasinė organizacija, kurios tikslas buvo supažindinti musulmonus su Jėzumi Kristumi, anot jo paties – su „broliško supratimo ir uolios meilės būdais". 1947 m. formaliai pripažintos sodalicijos, kuri buvo pavadinta arabišku žodžiu, reiškiančiu „kito pakeitimą kovos lauke", nariai tarėsi esantys „įkaitai", mistinio pavadavimo būdu siekiantys musulmonų išganymo.

*** Orientalizmo analitinė ir statinė analizė (*pranc.*).

„L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle“[77]. Ir vis dėlto jo intelektualinis pasaulis buvo aiškiai apibrėžtas. Jis turėjo griežtą struktūrą, kuri liko nepažeista nuo jo mokslinės veiklos pradžios iki pabaigos, ir, nepaisant kone neprilygstamos apimties ir nuorodų gausumo, buvo suvertas į iš esmės nekintamų idėjų vėrinį. Trumpai apibūdinkime šią struktūrą ir apibendrintai išvardykime tas idėjas.

Išeities tašku Massignonui tapo idėja, kad egzistuoja trys abraomiškosios religijos ir islamas, viena iš jų, yra Izmaelio religija, monoteizmas tautos, kurios neapima dieviškasis pažadas, duotas Izaokui. Tad islamas yra priešinimosi (Dievui Tėvui, Kristui, jo įsikūnijimui) religija, kuri vis dar tebejaučia gėlą, prasidėjusią Hagaros ašaromis. Dėl to arabų kalba yra ašarų kalba, o visa *džihado* samprata islame (Massignonas atvirai sako, kad tai yra epinė forma islame, o Renanas šito nepajėgė įžvelgti ar suprasti) turi reikšmingą intelektualinį aspektą, kurio misija yra karas su krikščionybe ir judaizmu kaip išoriniais priešais ir su erezija kaip vidiniu priešu. Massignono įsitikinimu, islame jis įžvelgė priešsrovę, kurios studijavimas tapo jo pagrindine intelektualine misija ir kurią įkūnijo misticizmas, į dieviškąją malonę vedantis kelias. Pagrindinis misticizmo bruožas, suprantama, buvo jo subjektyvus pobūdis, jam buvo būdingas neracionalus ir net nepaaiškinamas palinkimas į tai, kas nepakartojama, individualu, į akimirką trunkantį dalyvavimo dieviškume patyrimą. Taigi visi neeiliniai Massignono veikalai apie misticizmą buvo pastangos aprašyti sielų kelionę vaduojantis iš bendru sutarimu priimtų apribojimų, primestų joms ortodoksinės islamo bendruomenės, arba sunos. Irano mistikas buvo kur kas drąsesnis už mistiką arabą iš dalies dėl to, kad jis buvo arijas (senos XIX amžiaus etiketės „ariškas“ ar „semitiškas“ Massignonui buvo įtikinama aktualybė, lygiai kaip ir Schlegelio binarinės šių dviejų kalbų šeimų opozicijos legitimumas[78]), o iš dalies todėl, kad jis buvo žmogus, siekiantis Tobulybės; mistikas arabas, Massignono požiūriu, linko į tai, ką Waardenburgas vadina liudijimo monizmu. Pavyzdinė figūra Massignonui buvo al Halladžas, kuris ieškojo išsivadavimo anapus ortodoksinės bendruomenės maldaudamas

[77] Massignon, „L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle“, in *Opera Minora*, 1: 208–223.

[78] *Ibid.*, p. 169.

to paties nukryžiavimo, kurio atsisakė islamas apskritai, ir galiausiai jį išmaldavo; Muhammadas, anot Massignono, sąmoningai atmetė pasiūlytą jam galimybę užpildyti spragą, skiriančią jį nuo Dievo. Taigi al Halladžo laimėjimas buvo mistinės vienybės su Dievu pasiekimas prieš islamo norą.

Kitos ortodoksinės bendruomenės dalies būseną Massignonas nusako kaip „soif ontologique" – ontologinį troškulį. Dievas stoja prieš žmogų kaip tam tikras nebuvimas, atsisakymas būti, bet pamaldaus musulmono atsidavimo Dievo valiai suvokimas (islamas) sužadina pavydų Dievo transcendencijos ir nepakantumo bet kokiai stabmeldystei jausmą. Šių idėjų buveinė, Massignono manymu, yra „apipjaustyta širdis", kuri net ir gniaužiama musulmoniško liudijimo įkarščio gali, kaip į al Halladžą panašių mistikų atveju, užsiliepsnoti dieviškąja aistra ar Dievo meile. Šiaip ar taip, Dievo transcendentinė vienybė (*tauhīd*) yra tai, ką pamaldus musulmonas turi nuolat stengtis realizuoti ir suvokti arba ją liudydamas, arba mistine meile Dievui: tai, kaip išsamioje esė rašė Massignonas, nusako islamo „intencijas"[79]. Massignonas aiškiai simpatizuoja mistiniam pašaukimui islame – tiek dėl jo artimumo jo paties, kaip dievoto kataliko, temperamentui, tiek dėl jo ardomojo poveikio ortodoksiniam tikėjimų visetui. Vaizdinyje, kurį susikūrė Massignonas, islamas iškyla kaip religija, kuriai būdingi nuolatiniai atsisakymai, vėlyvas atėjimas (palyginti su kitais abraomiškaisiais tikėjimais), gana skurdus žemiškosios tikrovės pajautimas, masyvios gynybos nuo tokių „sielos sumaiščių", kokias praktikavo al Halladžas ir kiti sūfijų mistikai, struktūros, galiausiai jos, kaip vienintelės vis dar „orientalinės" religijos iš trijų didžiųjų monoteistinių religijų, vienatvė[80].

Tačiau toks akivaizdžiai griežtas požiūris į islamą su jo „invariants simples"[81]* (ypač tokiai sodriai minčiai kaip Massignono) nepaskatino jo gilaus priešiškumo šiai religijai. Skaitant Massignoną stulbina tai, kad jis vis primygtinai pabrėžia būtinybę suprasti kompleksiškai, – visišku šio priesako nuoširdumu abejoti neįmanoma. 1951 m. jis rašė, kad jo orientalizmas nėra

[79] Žr. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 147, 183, 186, 192, 211, 213.

[80] Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.

[81] *Ibid.*, p. 355.

* Paprastieji invariantai (*pranc.*).

„ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe, mais une mise au niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues d'antiques civilisations"[82]*. Pritaikius šitokį orientalizmą arabų ar islamo tekstams skaityti, rasdavosi kone pribloškiančio intelektualumo interpretacijų; negerbti tikro Massignono dvasios genijaus ir novatoriškumo būtų paika. Tačiau jo pateiktame savojo orientalizmo apibūdinime mūsų dėmesį turi patraukti dvi frazės: „nos méthodes de recherches" ir „les traditions vécues d'antiques civilisations". Massignonui tai, ką jis darė, buvo dviejų griežtai priešingų kiekybių sintezė, tačiau mums čia rūpi ypatinga asimetrija tarp jų, o ne paprasčiausias Europos ir Oriento opozicijos faktas. Massignonas nori pasakyti, kad skirtumo tarp Rytų ir Vakarų esmė yra skirtumas tarp modernybės ir senovinės tradicijos. Ir išties kaip tik politines ir šiuolaikines problemas gvildenančiuose veikaluose, kuriuose Massignono metodo trūkumai akivaizdžiausi, opozicija Rytai–Vakarai itin išryškėja.

Geriausiu atveju Massignono Rytų ir Vakarų sandūros vizijoje Vakarams priskiriama didelė atsakomybė už invaziją į Rytus, už kolonializmą, už nepaliaujamą islamo puolimą. Massignonas nenuilstamai kovojo už musulmonų civilizaciją; kaip liudija daugelis jo esė ir laiškų, parašytų po 1948 m., jis užstojo palestiniečių pabėgėlius, gynė arabų musulmonų ir krikščionių teises Palestinoje nuo sionizmo, nuo to, ką reaguodamas į kažkokią Abbos Ebano pastabą jis kandžiai pavadino izraeliečių „buržuaziniu kolonializmu"[83]. Bet konstrukcijoje, į kurios rėmus buvo įsprausta Massignono vizija, islamiškasis Orientas taip pat buvo priskirtas iš esmės senovės laikams, o Vakarai – modernybei. Kaip ir Robertsonas Smithas, rytietį jis laikė ne moderniu žmogumi, bet semitu; ši redukcinė kategorija buvo stipriai užvaldžiusi jo mintis. Kai, pavyzdžiui, 1960 m. jis ir Jacques'as Berque'as, jo kolega iš Collège de France, paskelbė *Esprit* jųdviejų dialogą apie „arabus", buvo sugaišta gerokai laiko ginčijantis, ar traktuojant šiuolaikinių arabų problemas nebūtų geriausia tiesiog visų pirma tarti, jog arabų ir izraeliečių konfliktas iš tikrųjų yra *semitų*

[82] Citata iš Massignono esė apie Biruni pateikta: Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.

[83] Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.

* „Nei egzotizmo manija, nei Europos išsižadėjimas, tai yra prisiderinimas prie mūsų tyrimo metodų ir senų antikinių civilizacijų tradicijų" (*pranc.*).

problema. Berque'as mėgino švelniai paprieštarauti Massignonui ir paskatinti jį pripažinti galimybę, kad arabai, kaip ir visas kitas pasaulis, patyrė tai, ką jis pavadino „antropologiniu kitimu": Massignonas tokią nuomonę atmetė iš karto[84]. Jis visą laiką stengėsi suprasti Palestinos konfliktą ir informuoti apie jį, tačiau, nepaisant viso nuoširdaus humanizmo, niekada iš tikrųjų neįstengė peržengti Izaoko ir Izmaelio vaido ar, kiek tai buvo susiję su jo paties ir Izraelio ginču, įtampos tarp judaizmo ir krikščionybės. Kai sionistai užgrobė arabų miestus ir kaimus, buvo užgauti Massignono religiniai jausmai.

Į Europą ir ypač į Prancūziją buvo žiūrima kaip į *nūdienos* tikrovę. Iš dalies dėl savo pirmojo politinio susidūrimo su britais, įvykusio Pirmojo pasaulinio karo metais, Massignonas išsaugojo neslepiamą antipatiją Anglijai ir anglų politikai; Lawrence'as ir jo tipas reprezentavo pernelyg komplikuotą politiką, kuriai jis, Massignonas, priešinosi turėdamas reikalų su Faisalu*. „Je cherchais avec Faysal ... à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui."** Britas atrodė reprezentuojąs „ekspansiją" Oriente, amoralią ekonominę politiką ir pasenusią politinės įtakos filosofiją[85]. O prancūzas buvo modernesnis žmogus, privalėjęs iš Oriento gauti tai, ką prarado dvasingumo, tradicinių vertybių ir kitose srityse. Massignono indėlį į šį požiūrį, manding, lėmė ištiso XIX amžiaus tradicija, teigusi Orientą turint terapinę reikšmę Vakarams, tradicija, kurios ankstyviausi metmenys randami Quinet veikaluose. Massignonas ją papildė krikščioniškosios užuojautos jausmu:

„O dėl rytiečių, tai mums reikalingas šis užuojautos mokslas, šis „dalyvavimas" netgi konstruojant jų kalbą ir dvasios struktūrą, kur mes išties turime dalyvauti: nes galiausiai šis mokslas liudija arba tiesas, kurios yra ir mūsų tiesos, arba tiesas, kurias mes praradome ir turime atgauti. Pagaliau kadangi giliausia

[84] *Ibid.*, p. 610–611.

[85] *Ibid.*, p. 212. Apie kitą britų užsipuolimą žr. p. 211, o p. 423–427 – jo pateiktą Lawrence'o įvertinimą.

* *Faisalas ibn Huseinas* (1883–1933) Pirmojo pasaulinio karo metais buvo arabų sukilimo prieš Osmanų imperiją lyderis, 1920 m. tapo Sirijos monarchu, o nuo 1921 m. iki mirties buvo Irako karalius Faisalas I.

** „Aš stengiausi su Faisalu ... įsigilinti į pačią jo tradicijos prasmę" (*pranc.*).

prasme visa, kas egzistuoja, tam tikru atžvilgiu yra gera, ir tie kolonizuoti žmonės egzistuoja ne tik mūsų reikmėms, bet taip pat patiems sau ir savaime [*en soi*]."[86]

Vis dėlto rytietis *en soi* nebuvo pajėgus įvertinti ar suprasti savęs. Iš dalies dėl to, ką jam padarė Europa, jis prarado savo religiją ir savo *philosophie**; musulmonų viduje ėmė žiojėti „un vide immense"**; jie pribrendo anarchijai ir savižudybei. Taigi Prancūzijai tapo privalu palaikyti musulmonų troškimą apsaugoti savo tradicinę kultūrą, jų dinastinio gyvenimo įprotį ir tikinčiųjų tėvoniją[87].

Joks mokslininkas, net ir Massignonas, negali atsispirti savo tautos ar mokslo tradicijos, kuriai jis priklauso, spaudimui. Daugumoje savo samprotavimų apie Orientą ir jo santykius su Okcidentu Massignonas, regis, tobulino kitų prancūzų orientalistų idėjas ir vis dėlto jas kartojo. Tačiau turime sutikti, kad tobulinimas, asmeninis stilius, individualus genijus galiausiai gali pašalinti politinius suvaržymus, kurie objektyviai veikia per tradiciją ir nacionalinę aplinką. Vis dėlto Massignono atveju turime pripažinti, kad jo idėjos apie Orientą, nepaisant joms būdingo asmeniškumo ir nepaprasto ekscentriškumo, vienu aspektu liko visiškai tradicinės ir orientalistinės. Pasak jo, islamiškasis Orientas buvo dvasinis, semitiškas, tribalistinis, radikaliai monoteistinis, neariškas: šie būdvardžiai panašūs į XIX amžiaus pabaigos antropologinių apibūdinimų katalogą. Palyginti žemiškus karo, kolonializmo, imperializmo, ekonominės priespaudos, meilės, mirties ir kultūrinių mainų patyrimus Massignono akys, regis, visada perleisdavo per metafizinių, galiausiai dehumanizuojančių lęšių filtrą: jie esą semitų, europiečių, rytiečių, vakariečių, arijų ir taip toliau. Šios kategorijos struktūrino jo pasaulį ir teikė tam, ką jis sako, gilią prasmę – bent jau jam pačiam. Kitu aspektu manevruodamas tarp individualių ir be galo detalizuotų mokslo pasaulio idėjų Massignonas išlaviravo į ypatingą poziciją. Jis rekonstravo ir gynė islamą, viena vertus, nuo Europos, o kita vertus, nuo savo paties ortodoksijos. Ši Massignono, kaip gaivintojo ir gynėjo, intervencija į Orientą – nes tai buvo

[86] Cituojama iš: Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
[87] *Ibid*., p. 218–219.
* Filosofija (*pranc.*).
** Didžiulė tuštuma (*pranc.*).

ne kas kita – simbolizavo tiek tai, kad jis pripažįsta Oriento skirtingumą, tiek jo užsimojimą pakeisti jį pagal savo norą. Abudu šie ypatumai drauge – valia siekti pažinti Orientą ir Oriento labui – buvo labai ryškūs. Šią valią tobulai reprezentuoja jo al Halladžas. Neproporcinga reikšmė, kurią al Halladžui suteikė Massignonas, rodo, pirma, mokslininko sprendimą iškelti vieną figūrą virš ją palaikančios kultūros, o antra, faktą, kad al Halladžas ėmė reprezentuoti nuolatinį iššūkį, netgi erzinantį iššūkį Vakarų krikščionybei, kuriai tikėjimas nebuvo (ir galbūt negalėjo būti) toks beribis pasiaukojimas, koks buvo sūfijui. Šiaip ar taip, Massignono al Halladžas turėjo tiesiog paversti tikrove, įkūnyti vertybes, kurias pagrindinė islamo doktrinos sistema iš esmės buvo paskelbusi už įstatymo ribų, – sistema, kurią pats Massignonas aprašė visų pirma tam, kad apeitų ją su al Halladžu.

Vis dėlto nereikėtų iškart pareikšti, kad Massignono veikalai yra ydingi ar kad didžiausias jų trūkumas yra tas, jog juose vaizduojamas islamas nėra toks, kokį galėtų išpažinti „vidutinis" ar „eilinis" musulmonas. Žymus musulmonų mokslininkas išsakė būtent tokią nuomonę, nors dėstydamas ją Massignono kaip prasikaltėlio ir nepaminėjo[88]. Kad ir kaip linktum sutikti su tokiais teiginiais, – juoba ši knyga mėgina įrodyti, kad islamas buvo iš esmės iškreiptai pateikiamas Vakaruose, – tikroji problema yra ta, ar išties įmanoma ką nors teisingai reprezentuoti, ar kiekviena be išimties reprezentacija būtent todėl, kad tai yra reprezentacija, visada yra įkūnyta pirmiausia reprezentuojančiojo kalboje, be to, kultūroje, institucijose ir politinėje aplinkoje. Jeigu teisinga pastaroji alternatyva (o kaip tik taip, mano nuomone, ir yra), tada turėtume būti pasiruošę pripažinti faktą, jog reprezentacija *eo ipso*, be „tiesos", kuri pati yra reprezentacija, dar implikuoja daugybę kitų dalykų, yra į juos įterpta ir su jais supinta bei susieta. Metodologiniu atžvilgiu tai turėtų paskatinti mus vertinti reprezentacijas (ar iškreiptas reprezentacijas – skirtumą geriausiu atveju lemia mastas) kaip dalykus, egzistuojančius bendrame žaidimo lauke, kurį joms apibrėžė ne vien tam tikras būdingas bendras turinys, bet ir tam tikra bendra istorija, tradicija ir diskurso visata. Į šį lauką, kurio negali sukurti joks atskiras mokslininkas, tačiau kurį kiekvienas mokslininkas gauna ir kuriame jis

[88] Žr. A. L. Tibawi, „English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I", *Islamic Quarterly* 8, nos. 1, 2 (January–June 1964): 25–44; „Part II", *Islamic Quarterly* 8, nos. 3, 4 (July–December 1964): 73–88.

tada susiranda sau vietą, savo indėlį įneša individualus tyrinėtojas. Net išskirtinio genijaus atveju tokie indėliai sudaro strategijas, kaip perskirstyti medžiagą lauko viduje; netgi mokslininkas, kuris iškapsto kadaise prarastą rankraštį, pateikia „rastąjį" tekstą jam jau parengtame kontekste, nes tokia ir yra tikroji naujo teksto *suradimo* prasmė. Taigi kiekvienas individualus indėlis pirmiausia sukelia pokyčius lauke, o tada imama siekti naujo stabilumo; panašiai būtų, jei šalia dvidešimties kompasų padėtum dar vieną: iš pradžių šių prietaisų rodyklės suvirpėtų, o paskui sustotų prisitaikiusios prie naujos konfigūracijos.

Orientalizmo reprezentacijos Europos kultūroje yra lygiareikšmės tam, ką galėtume pavadinti diskursyviu nuoseklumu, turinčiu ne tik istoriją, bet ir medžiaginę (ir institucinę) realybę. Kaip sakiau kalbėdamas apie Renaną, toks nuoseklumas buvo kultūrinės praktikos forma, galimybių formuluoti teiginius apie Orientą sistema. Apie šią sistemą noriu pasakyti ne tai, kad ji yra iškraipyta kažkokios Oriento esmės reprezentacija, kuria nė kiek netikiu, bet kad ji funkcionuoja taip, kaip įprasta reprezentacijoms: su tikslu, pagal tendenciją, specifinės istorinės, intelektualinės ir net ekonominės aplinkos sąlygomis. Kitaip sakant, reprezentacijos turi paskirtį, beveik visada yra veiksmingos, atlieka vieną ar daug užduočių. Reprezentacijos – tai formacijos ar, kaip Roland'as Barthes'as nusako visas kalbos operacijas, deformacijos. Orientas kaip reprezentacija Europoje yra suformuotas – ar deformuotas – iš daugiau ar mažiau specifinių jausmų geografiniam regionui, vadinamam „Rytais". Specialistai šiame regione, taip sakant, dirba savo darbą, nes ilgainiui jų, kaip orientalistų, profesija ima reikalauti, kad jie teiktų savo visuomenei Oriento vaizdinius, žinias apie jį, įžvalgas. Ir orientalistas pateikia savo visuomenei gausybę Oriento reprezentacijų, kurios a) turi jam charakteringą stilių, b) iliustruoja jo sampratą, kas Orientas gali ar turėtų būti, c) sąmoningai polemizuoja su kieno nors kito požiūriu į Orientą, d) suteikia orientalistiniam diskursui tai, ko, regis, jam šiuo metu labiausiai trūksta, e) atliepia tam tikrus epochos kultūrinius, profesinius, nacionalinius, politinius ir ekonominius poreikius. Visiškai akivaizdu, kad pozityvaus pažinimo vaidmuo toli gražu nėra absoliutus, nors išnykti niekada neišnyksta. Veikiau „pažinimas", kuris niekada nebūna neapdorotas, netarpiškas ar tiesiog objektyvus, yra tai, ką penki anksčiau išvardyti orientalisto reprezentacijos atributai *paskirsto* ir perskirsto.

Šiuo požiūriu Massignonas būtų ne tiek sumitintas „genijus", bet veikiau tam tikra sistema produkuoti tam tikro pobūdžio teiginiams, paskleistiems milžiniškoje masėje diskursinių darinių, kurie visi kartu sudaro to meto archyvą ar kultūrinę medžiagą. Nemanau, kad tai pripažinę dehumanizuotume Massignoną ar sumenkintume jį iki vulgaraus determinizmo subjekto. Priešingai, tam tikra prasme mes pamatytume, kaip labai žmogiška būtybė galėjo turėti kultūrinį ir kuriamąjį gebėjimą, pasižymėjusį instituciniu ar nežmogišku aspektu, ir buvo pajėgi jį stiprinti: kaip tik to, be abejonės, turėtų siekti ribotas žmogus, jeigu jo netenkina tik mirtinga būtis laike ir erdvėje. Kai Massignonas pareiškė, kad „nous sommes tous des Sémites"*, jis nurodė savo idėjų aprėptį visuomenėje ir atskleidė, kokiu mastu jo idėjos apie Orientą galėtų peržengti lokalines prancūzo ir prancūzų visuomenės anekdotiškas aplinkybes. Semito kategorijai peną teikė Massignono orientalizmas, bet jos galia kilo iš tendencijos peržengti disciplinos ribas ir įeiti į platesnę istoriją ir antropologiją, kur ji, regis, turi tam tikrą svarumą ir įtaką[89].

Tačiau bent viename lygmenyje – tarp profesionalių orientalistų – Massignono pateiktų Oriento formuluočių ir jo reprezentacijų įtaka buvo tiesioginė ar net neginčijamai svari. Kaip jau sakiau, tai, kad Gibbas pripažįsta Massignono nuopelnus, rodo jį (netiesiogai) suvokus, jog Massignoną, kaip alternatyvą tam, ką nuveikė pats Gibbas, dera analizuoti. Aš, suprantama, Gibbo nekrologui priskiriu dalykus, kurie čia pateikti tik kaip užuominos, o ne kaip suformuluoti teiginiai, bet kurių reikšmė taps akivaizdi, jei dabar į paties Gibbo mokslinę veiklą pažvelgsime kaip į visišką Massignono veiklos priešingybę. Albertas Hourani Britų akademijai parašė Gibbo atminimui skirtą straipsnį (juo kelis kartus pasirėmiau), kuriame puikiai reziumavo šio žmogaus mokslinę veiklą, jo svarbiausias idėjas ir darbo reikšmę: plačiąja prasme sutinku su Hourani'o pateiktu įvertinimu, bet jame vis dėlto kažko stinga. Šią spragą iš

[89] „Une figure domine tous le genres [orientalisto darbo], celle de Louis Massignon" [„Visuose tuose žanruose dominuoja viena figūra, Louis Massignonas"]: Claude Cahen et Charles Pellat, „Les Études arabes et islamiques", *Journal asiatique* 261, nr. 1, 4 (1973): 104. Labai detali islamą tiriančio orientalizmo srities apžvalga pateikiama: Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, éd. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).

* „Visi mes esame semitai" (*pranc.*).

dalies užpildo trumpesnis Williamo Polko straipsnis „Seras Hamiltonas Gibbas tarp orientalizmo ir istorijos“[90]. Hourani linkęs žvelgti į Gibbą kaip į asmeninių susitikimų, asmeninių įtakų ir pan. rezultatą, o Polkui, kurio bendras Gibbo supratimas toli gražu nėra toks subtilus kaip Hourani'o, Gibbas yra kulminacija, vainikuojanti specifinę akademinę tradiciją, tai, ką – pavartodami terminą, kuris nefigūruoja Polko prozoje, – galėtume pavadinti mokslinio tyrinėjimo konsensusu arba paradigma.

Sunku pervertinti šios idėjos, pasiskolintos tokiu šiurkštoku pavidalu iš Thomo Kuhno, reikšmingumą Gibbui, kuris, kaip mums primena Hourani, daugeliu atžvilgių buvo perdėm institucinė figūra. Visa, ką Gibbas sakė ar darė nuo savo mokslinės veiklos pradžios Londone iki brandaus Oksfordo laikotarpio ir galiausiai įtakingų direktoriavimo Harvardo Viduriniųjų Rytų studijų centre metų, yra pažymėta akivaizdžiu jo dvasios, nevaržomai laisvai veikiančios pripažintose institucijose, antspaudu. Massignonas buvo nepataisomas pašalietis, o Gibbas – savas žmogus. Šiaip ar taip, jie abu pasiekė pačią prestižo ir įtakos viršūnę – vienas prancūzų, kitas anglų ir amerikiečių orientalizme. Orientas Gibbui nebuvo vieta, su kuria susiduriama tiesiogiai; jis buvo tai, kas studijuojama, apie ką skaitoma ir rašoma mokytose draugijose, universitetuose, mokslinėse konferencijose. Neatsilikdamas nuo Massignono, Gibbas gyrėsi draugystėmis su musulmonais, tačiau jos, regis, – kaip ir Lane'o atveju, – buvo naudingos draugystės, o ne lemiamos. Taigi Gibbas yra dinastinė akademinio britų (vėliau ir amerikiečių) orientalizmo figūra, mokslininkas, kurio darbas visiškai sąmoningai demonstruoja tendencijas, būdingas nacionalinei akademinei tradicijai, įdiegtai universitetuose, vyriausybėse ir mokslinių tyrimų fonduose.

Vienas iš šitai patvirtinančių požymių yra tai, kad brandžiais metais Gibbas dažnai sutikdavo sakyti kalbas ir rašyti straipsnius organizacijoms, lemiančioms politiką. Pavyzdžiui, 1951 m. jis parašė esė rinktinei, reikšmingai pavadintai *Artimieji Rytai ir didžiosios valstybės*, kurioje bandė paaiškinti poreikį išplėsti anglų ir amerikiečių Oriento studijų programas:

[90] William Polk, „Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History“, *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 2 (April 1975): 131–139. Naudojausi Gibbo veikalų bibliografija, pateikta: *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, p. 1–20.

> „ ... visa Vakarų šalių padėtis Azijos ir Afrikos šalių atžvilgiu pasikeitė. Mes ilgiau nebegalime pasikliauti prestižo, kuris, regis, vaidino didelį vaidmenį prieškariniame mąstyme, veiksniu nei toliau puoselėti vilčių, kad Azijos ir Afrikos ar Rytų Europos tautos atvyks pas mus ir mokysis iš mūsų, mums sėdint sudėjus rankas. Turime pažinti jas, kad išmoktume dirbti su jomis palaikydami santykius, kurie būtų abipusiškesni."[91]

Šių naujų santykių sąlygos vėliau buvo išsamiai aptartos straipsnyje „Naujas požiūris į regionų studijas". Oriento studijos buvo laikomos ne tiek moksline veikla, bet veikiau nacionalinės politikos postkolonijinio pasaulio šalių, neseniai tapusių nepriklausomų ir galbūt sunkiai suvaldomų, atžvilgiu formavimo įrankiu. Orientalistas, apsiginklavęs iš naujo sufokusuotu savo reikšmingumo Atlanto sandraugai supratimu, privalėjo imtis vadovauti politikos strategams, verslininkams, naujos kartos mokslininkams.

Gibbo vėlesnėje vizijoje didžiausia reikšmė buvo teikiama ne pozityviam orientalisto kaip mokslininko (pavyzdžiui, tokio mokslininko, koks buvo pats Gibbas jaunystėje, kai tyrinėjo musulmonų įsiveržimus į Centrinę Aziją) darbui, bet jo pritaikomumui visuomenės poreikiams. Hourani taikliai pažymi:

> „ ... jam [Gibbui] tapo aišku, kad nūdienos vyriausybės ir elitai veikia neišmanydami savo pačių socialinio gyvenimo ir moralės tradicijų ir kad tai yra jų nesėkmių priežastis. Tad nuo šiol jis daugiausia pastangų dėjo tam, kad kruopščiai nagrinėdamas praeitį išaiškintų savitą musulmonų visuomenės prigimtį, jos šerdį sudarančius tikėjimus ir kultūrą. Net šią problemą jis buvo linkęs vertinti pirmiausia politiniu požiūriu."[92]

Vis dėlto jokia tokio pobūdžio vėlesnė vizija nebūtų buvusi įmanoma be viso to gana skrupulingo pasirengimo, kurį Gibbas įgijo rašydamas savo

[91] H. A. R. Gibb, „Oriental Studies in the United Kingdom", in *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), p. 86–87.

[92] Albert Hourani, „Sir Hamilton Gibb, 1895–1971", *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 504.

ankstesnius veikalus, ir kaip tik į juos pirmiausia turime žvelgti norėdami suprasti jo idėjas. Vienas pirmųjų autorių, padariusių įtaką Gibbui, buvo Duncanas Macdonaldas, iš kurio veikalų Gibbas aiškiai perėmė sampratą, jog islamas yra darni gyvenimo sistema, – sistema, kurios darnumą laiduoja ne tiek žmonės, gyvenantys tą gyvenimą, kiek tam tikras doktrininis pagrindas, tam tikras religinės praktikos metodas, tam tikra tvarkos, kurios raiškoje dalyvauja visi musulmonai, idėja. Tarp žmonių ir „islamo" akivaizdžiai egzistavo tam tikra dinaminė sandūra, tačiau tyrinėtojui vakariečiui rūpėjo iškylanti islamo galia padaryti suprantamą islamą išpažįstančių žmonių patyrimą, o ne atvirkščiai.

Macdonaldas ir vėliau Gibbas niekada nesiėmė spręsti epistemologinių ir metodologinių „islamo" kaip objekto (apie kurį galima formuluoti plačius, nepaprastai bendrus teiginius) problemų. Pats Macdonaldas manė, kad islame galima įžvelgti dar reikšmingesnės abstrakcijos – orientalinio mentaliteto – aspektus. Visas įvadinis jo pačios įtakingiausios knygos (negalima sumenkinti jos reikšmės Gibbui) *Religinė nuostata ir gyvenimas islame* skyrius yra ištisa neginčijamų deklaracijų apie rytietišką ar orientalinę dvasią antologija. Jis pradeda tardamas, jog „akivaizdu, manau, ir pripažinta, kad Neregimybės samprata rytiečiams yra kur kas betarpiškesnė ir realesnė negu Vakarų žmonėms". „Didelio masto modifikuojantys elementai, kurie, regis, kartkartėmis kone sujaukdavo visuotinį dėsnį", nejaukė nei jo, nei kitų tokių pat visuotinių ir bendrų dėsnių, valdančių orientalinę dvasią. „Esminis orientalinės dvasios skirtumas yra ne patiklumas neregimų dalykų atžvilgiu, bet nesugebėjimas sukonstruoti regimų dalykų sistemą." Kitas šio keblumo – kurį vėliau Gibbas kaltino dėl formos nebuvimo arabų literatūroje ir dėl iš esmės atomistinio musulmono pasaulėvaizdžio – aspektas yra „tas, kad rytietis iš esmės skiriasi ne religingumu, bet dėsnio suvokimo stoka. Jam neegzistuoja nepajudinama gamtos tvarka." Toks „faktas", regis, nepaaiškina išskirtinių islamiškojo mokslo pasiekimų, kuriais didžia dalimi remiasi šiuolaikinis Vakarų mokslas, tačiau Macdonaldas apie tai tyli. Jis tęsia savo katalogą: „Akivaizdu, kad rytiečiui įmanoma viskas. Antgamtis yra taip arti jo, kad gali jį palytėti bet kurią akimirką." Tai, kad *įvykis* – t. y. istorinis ir geografinis monoteizmo gimimas Oriente – Macdonaldo samprotavimuose tapo ištisa Rytų ir Vakarų skirtingumo teorija, parodo, kaip intensyviai jį saistė „orientalizmas". Štai jo reziumė:

„*Nesugebėjimas* žvelgti į gyvenimą rimtai, matyti jo visumą, suprasti, kad gyvenimo teorija turi apimti visus faktus, ir *palinkimas* įsikalus vienintelę idėją nieko kito nebematyti – tai, manau, yra skirtumas tarp Rytų ir Vakarų."[93]

Nė vienas iš šių dalykų, akivaizdu, nėra didelė naujiena. Nuo Schlegelio iki Renano, nuo Robertsono Smitho iki T. E. Lawrence'o šios idėjos buvo vis kartojamos ir kartojamos. Jos reprezentavo sprendimą apie Orientą, nieku būdu ne gamtos faktą. Kiekvienas, kuris, kaip Macdonaldas ir Gibbas, sąmoningai tapdavo orientalizmu vadinamos profesijos atstovu, šį žingsnį žengdavo remdamasis padarytu sprendimu: kad Orientas yra Orientas, kad jis kitoks ir taip toliau. Tad pastangos plėtoti, tobulinti ir toliau aiškinti šią tyrimų sritį palaikė ir pratęsė sprendimą apriboti Orientą. Būtų nepagrįsta manyti, jog Macdonaldas (ar Gibbas) ironizuoja teigdami, kad Orientui būdingas palinkimas įsikalti vienintelę idėją; nė vienas iš jų, regis, nesuvokė, kokiu mastu *orientalizmas* yra linkęs įsikalti vienintelę Oriento skirtingumo idėją. Ir nė vieno iš jų netrikdė tai, kad tokios masinės designacijos kaip „islamas" ar „Orientas" yra vartojamos it tikriniai daiktavardžiai: su prišlietais būdvardžiais ir srūvančiais veiksmažodžiais, tarsi nurodytų asmenis, o ne platoniškąsias idėjas.

Tad neatsitiktinai pagrindinė kone visų Gibbo veikalų apie islamą ir arabus tema buvo įtampa tarp „islamo", kaip transcendentinio, neatremiamo orientalinio fakto, ir kasdienio žmogiškojo patyrimo tikrovių. Kaip mokslininkas ir dievotas krikščionis, jis investavo į islamą, o ne į (jam) santykiškai banalius keblumus, kurių islame atsirado dėl nacionalizmo, klasių kovos, individualizuojančių meilės, pykčio ar žmogaus darbo patyrimų. Skurdinamasis šios investicijos pobūdis ypač krinta į akis 1932 m. išleistoje knygoje *Kur link eina islamas?*, kurią redagavo ir kuriai esė tokiu pačiu pavadinimu parašė Gibbas. (Į ją taip pat įtrauktas įspūdingas Massignono straipsnis apie Šiaurės Afrikos islamą.) Gibbas savo uždaviniu laikė įvertinti islamą, jo dabartinę padėtį ir galimą ateities raidą. Realizuojant tokį uždavinį individualūs ir akivaizdžiai skirtingi islamo pasaulio regionai turėjo ne paneigti islamo vienybę, bet būti jos pavyzdžiai. Gibbas pats

[93] Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), p. 2–11.

pateikė įvadinį islamo apibrėžimą, o baigiamojoje esė stengėsi pareikšti nuomonę apie jo esamą padėtį ir realią ateitį. Gibbą, kaip ir Macdonaldą, regis, visiškai patenkina monolitinių Rytų, kurių egzistencinės aplinkybės toli gražu nėra lengvai redukuojamos į rasę ar rasių teoriją, idėja; Gibbas ryžtingai neigia rasinių apibendrinimų vertę, todėl pakyla aukščiau to, kas buvo labiausiai smerktina ankstesnių kartų orientalistų darbuose. Dėl to Gibbas su kilniaširdiška simpatija žiūri į islamo universalizmą ir pakantumą, laiduojantį įvairioms etninėms ir religinėms bendruomenėms taikų ir demokratišką sambūvį jo imperijoje. Bet nuskamba ir niauri pranašystė: iš visų islamo pasaulio etninių bendruomenių Gibbas tik sionistus ir krikščionis maronitus išskiria dėl jų nesugebėjimo sutikti su sambūviu[94].

Vis dėlto esminis Gibbo argumentas yra tas, kad islamas, galbūt dėl to, jog jis galiausiai reprezentuoja išimtinį rytiečio susirūpinimą ne gamta, bet Neregimybe, turi nelygstamą pirmenybę prieš visą islamiškojo Oriento gyvenimą ir absoliučiai dominuoja jame. Gibbui islamas *yra* islamiškoji ortodoksija, *yra* taip pat tikinčiųjų bendruomenė, *yra* gyvenimas, vienybė, suvokiamumas, vertybės. Jis taip pat *yra* teisė ir tvarka, nepaisant kokčių suiručių, kurias kelia džihadistų ir komunistų agitatoriai. Puslapį po puslapio skaitydami Gibbo prozą knygoje *Kur link eina islamas?* sužinome, kad nauji komerciniai bankai Egipte ir Sirijoje yra islamo faktai ar islamiškosios iniciatyvos, kad mokyklos ir augantis raštingumas taip pat yra islamo faktai, lygiai kaip žurnalistika, vesternizacija ir intelektualų draugijos. Kalbėdamas apie nacionalizmo kilimą ir jo skleidžiamus „toksinus“, Gibbas niekur neužsimena apie europietiškąjį kolonializmą. Mintis, kad šiuolaikinio islamo istorija būtų suprantamesnė, jeigu būtų atsižvelgiama į jo pasipriešinimą, politinį ir nepolitinį, kolonializmui, jam niekada nešauna į galvą, lygiai kaip jam neatrodo, jog galų gale būtų svarbu nurodyti, ar „islamiškos“ vyriausybės, kurias jis aptaria, yra respublikinės, ar feodalinės, ar monarchinės.

Gibbui „islamas“ yra tam tikras antstatas, kuriam grėsmę kelia tiek politika (nacionalizmas, komunistinė agitacija, vesternizacija), tiek pavojingi

[94] H. A. R. Gibb, „Whither Islam?“, in *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), p. 328, 387.

musulmonų mėginimai daryti spaudimą jo intelektualiniam suverenumui. Pateikiamoje ištraukoje atkreipkite dėmesį į tai, kaip žodis *religija* ir jam artimi terminai Gibbo prozai suteikia tokį toną, kad net pajuntame orų apmaudą dėl žemiškojo spaudimo „islamui“:

> „Islamas kaip religija nėra nustojęs daug savo jėgos, tačiau islamas kaip socialinio gyvenimo [šiuolaikiniame pasaulyje] arbitras yra jau nuverstas nuo sosto; greta ar viršum jo valdžią įgijo naujos jėgos, kurios kai kada kertasi su jo tradicijomis ir socialiniais priesakais, tačiau nieko nepaisydamos įžūliai skinasi sau kelią. Paprasčiausiai kalbant, nutiko štai kas. Iki pat pastarojo meto eilinis musulmonas, miestietis ir žemdirbys, neturėjo politinių interesų ar priedermių, jam nebuvo lengvai prieinama literatūra, išskyrus religinę, jis nešventė kitokių švenčių, kaip tik religines, nedalyvavo kitokiame bendruomeniniame gyvenime, kaip tik susijusiame su religija, bemaž ar suvis nematė išorinio pasaulio, nebent per religinius akinius. *Tad religija jam reiškė viską*. Bet dabar, ypač visose išsivysčiusiose šalyse, jo interesai išsiplėtė, o veikla nebeapsiriboja religija. Jam užkariami politiniai klausimai, prikaustantys dėmesį; jis skaito galybę straipsnių (arba jam skaitoma) visokiausiomis temomis, kurie neturi nieko bendra su religija, kuriuose religinis požiūris gali būti apskritai neaptariamas, o sprendimas laikomas pagrįstu tam tikrais visiškai kitokiais principais.“ [Išskirta mano.][95]

Reikia pripažinti, kad šis paveikslas yra kiek miglotas, nes, skirtingai nuo kitų religijų, *islamas yra viskas ar reiškia viską*. Žmogišką reiškinį nusakyti hiperbole, manding, būdinga išimtinai orientalizmui. Pats gyvenimas – politika, literatūra, energija, veikla, augimas – yra pasikėsinimas į šią (vakariečiui) neįsivaizduojamą orientalinę visybę. Vis dėlto kaip „Europos civilizacijos papildymas ir atsvaras“ islamas savo nūdiene forma yra naudingas objektas: tai yra Gibbo prielaidos apie šiuolaikinį islamą šerdis. Mat „plačiausiu istorijos požiūriu tai, kas dabar vyksta tarp Europos ir islamo, yra vakarietiškos civilizacijos, dirbtinai suardytos Renesanso laikais ir dabar vėl su triuškinama jėga įtvirtinančios savo vienybę, reintegracija“[96].

[95] *Ibid*., p. 335.
[96] *Ibid*., p. 377.

Kitaip negu Massignonas, kuris visiškai nesistengė nuslėpti savo metafizinių spekuliacijų, Gibbas tokias pastabas pateikdavo it objektyvų žinojimą (kategoriją, kurios jam stigo Massignono veikaluose). Tačiau kone visais aspektais dauguma Gibbo bendrų veikalų apie islamą *yra* metafiziniai, ir ne tik todėl, kad jis vartoja tokias abstrakcijas kaip „islamas", tarsi jos turėtų aiškią ir išskirtinę prasmę, bet ir todėl, kad tiesiog niekada neaišku, ar Gibbo „islamas" egzistuoja konkrečiame laike ir erdvėje. Viena vertus, jis, sekdamas Macdonaldu, islamą neabejotinai įkurdina anapus Vakarų, o kita vertus, daugelyje darbų reiškia nuomonę, kad vyksta islamo ir Vakarų „reintegracija". 1955 m. šį šiapusiškumo–anapusiškumo klausimą jis kiek paaiškino: Vakarai perėmę iš islamo tik tuos nemokslinius elementus, kuriuos šis pirma gavo iš Vakarų, o daug ką perimdami iš islamiškojo mokslo Vakarai tik nenukrypę nuo dėsnio, kad „gamtos mokslai ir technologijos ... neribotai perduodami"[97]. Taigi galutinis rezultatas toks, kad „mene, estetikoje, filosofijoje ir religinėje mintyje" islamas pasidaro antraeiliu fenomenu (nes šie dalykai atėję iš Vakarų), o mokslo ir technologijų atveju laikomas tik elementų, kurie nėra *sui generis* islamiški, perdavimo kanalu.

Jei norime, kad mums taptų bent kiek aiškiau, kas Gibbui yra islamas, turime įsigauti šių metafizinių varžtų *vidun*; ir išties dviejuose reikšminguose jo penktojo dešimtmečio veikaluose *Šiuolaikinės islamo srovės* ir *Mahometonybė: istorinė apžvalga* šie dalykai išplėtojami gerokai išsamiau. Abiejose knygose Gibbas stengiasi dabartinę islamo krizę aptarti jo vidinę, esminę esatį priešpriešindamas šiuolaikinėms pastangoms jį modifikuoti. Jau esu užsiminęs apie Gibbo priešiškumą modernizuojančioms srovėms islame ir jo atkaklią ištikimybę islamiškajai ortodoksijai. Dabar laikas paminėti, kad Gibbas teikia pirmenybę žodžiui *mahometonybė*, o ne *islamas* (jo teigimu, islamas iš tikrųjų esąs pagrįstas apaštalinės įpėdinystės, pasibaigiančios Muhammadu, idėja), ir jo teiginį, kad pagrindinis islamo mokslas yra teisė, anksti pakeitusi teologiją. Kurioziška tai, kad šie teiginiai apie islamą yra grindžiami ne vidiniais islamo faktais, bet veikiau logika, kuri islamo atžvilgiu yra sąmoningai išorinė. Joks musulmonas nepavadintų savęs mahometonu, be to, kiek žinoma, jis nebūtinai mano, kad teisė yra svarbesnė už teologiją. Tačiau

[97] H. A. R. Gibb, „The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe", *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (September 1955): 98.

Gibbas kaip mokslininkas pasirenka poziciją vidur prieštaravimų, kuriuos jis pats įžvelgia, tame „islamo" taške, kuriame „egzistuoja tam tikra neišreikšta neatitiktis tarp formalaus išorinio proceso ir vidinių tikrybių"[98].

Taigi orientalistas savo uždaviniu laiko išreikšti šią neatitiktį, vadinasi, pasakyti tiesą apie islamą, kurios iš esmės šis negali išreikšti, nes jam būdingi prieštaravimai slopina jo vidinės įžvalgos galias. Daugelis bendrų Gibbo teiginių apie islamą pateikia islamui sampratas, kurių religija ar kultūra, *jo* apibrėžimu, nėra pajėgi suvokti: „Rytų filosofija niekada neįvertino fundamentalios teisingumo idėjos graikų filosofijoje". O dėl rytietiškų visuomenių, tai, „priešingai nei dauguma vakarietiškų visuomenių, [jos] paprastai buvo atsidavusios stabilių socialinių organizacijų kūrimui [labiau negu] idealių filosofinės minties sistemų konstravimui". Pagrindinė vidinė islamo silpnybė yra „sąsajos tarp religinių priesakų ir musulmonų aukštesniosios ir viduriniosios klasės nutrūkimas"[99]. Bet Gibbas taip pat supranta, kad islamas niekada nebuvo izoliuotas nuo pasaulio ir dėl to negalėjo išvengti daugybės išorinių neatitikčių, nukrypimų ir pertrūkių tarp savęs ir pasaulio. Tad jis sako, kad šiuolaikinis islamas yra klasikinės religijos, patiriančios asinchroninį sąlytį su romantinėmis Vakarų idėjomis, rezultatas. Reaguojant į šį antpuolį islame iškilo modernistų mokykla, kurios atstovų pasaulėžiūra yra persunkta beviltiškumo, o jų idėjos – mahdizmas, nacionalizmas, atgaivintas kalifatas – netinka moderniam pasauliui. Tačiau konservatyvi reakcija į modernizmą ne ką daugiau tinka modernybei, nes ji sukūrė kažką panašaus į atkaklų ludizmą. Taigi, klausiame, kas galų gale yra islamas, jeigu jis negali nei įveikti savo vidinių nukrypimų, nei patenkinamai dorotis su išorine aplinkuma? Atsakymą galime rasti šioje svarbioje ištraukoje iš *Šiuolaikinių islamo srovių*:

> „Islamas yra gyva ir gyvybinga religija, jaudinanti dešimčių ir šimtų milijonų širdis, protus ir sąžines, suteikianti jiems etaloną, kaip gyventi garbingą, blaivų ir dievobaimingą gyvenimą. Ne islamas yra sustabarėjęs, bet jo ortodoksinės formuluotės, jo sisteminė teologija, jo socialinė apologetika. Čia glūdi jo

[98] H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), p. 2, 9, 84.
[99] *Ibid.*, p. 111, 88, 189.

neatitiktis, dėl to jaučia nepasitenkinimą didžioji dalis jo labiausiai išsilavinusių ir supratingiausių sekėjų, tai kelia akivaizdžią grėsmę jo ateičiai. Jokia religija galiausiai neatsispirs dezintegracijai, jeigu tarp jos reikalavimų sekėjų valiai ir patrauklumo jų intelektui liks žiojėti amžina praraja. Tai, kad didžiajai daugumai musulmonų neatitikties problema dar neiškilo, pateisina ulemų atsisakymą neapgalvotai griebtis skubotų priemonių, kurias perša modernistai; tačiau modernizmo plitimas yra perspėjimas, kad performulavimo negalima atidėti neribotam laikui.

Mėgindami nustatyti šio islamo formuluočių sustabarėjimo kilmę ir priežastis, mes galbūt galime rasti atsakymą į klausimą, kurį kelia modernistai, tačiau kurio kol kas neįstengė išspręsti, – t. y. į klausimą, kokiu būdu fundamentalūs islamo principai gali būti performuluoti nepažeidžiant jų esminių elementų."[100]

Paskutinė šios ištraukos dalis yra pakankamai pažįstama: tai užuomina į nūnai tradicinį orientalisto gebėjimą rekonstruoti ir performuluoti Orientą atsižvelgiant į Oriento nesugebėjimą tai padaryti pačiam. Tad iš dalies Gibbo islamas egzistuoja *priekyje* to islamo, koks jis yra praktikuojamas, studijuojamas ir skelbiamas Oriente. Bet šis numatomas islamas nėra paprasčiausias orientalisto pramanas, suregztas iš jo idėjų: jis yra pagrįstas „islamu", kuris, kadangi negali iš tikrųjų egzistuoti, yra *patrauklus* visai tikinčiųjų bendruomenei. Priežastis, kodėl „islamas" gali egzistuoti tam tikrose orientalistų pateikiamose daugiau ar mažiau jo ateities formuluotėse, yra ta, kad Oriente islamą yra uzurpavusi ir apjuodinusi jo dvasininkijos, kuri pretenduoja į bendruomenės protą, kalba. Kol jo patrauklumas nebylus, islamui niekas negresia; tačiau kai reformistinė dvasininkija imasi savo (legitimaus) islamo performulavimo vaidmens tam, kad jis būtų pajėgus įžengti į modernybę, atsiranda bėda. Ir ta bėda, žinoma, yra neatitiktis.

Neatitiktis Gibbo veikaluose identifikuoja tai, kas turi kur kas didesnę reikšmę negu menamas islame glūdintis intelektualinis keblumas. Jis identifikuoja, manau, pačią privilegiją, patį pamatą, ant kurio orientalistas įsitaiso, kad rašytų apie islamą, leistų jam įstatymus ir performuluotų jį. Neatitiktis toli gražu nėra atsitiktinė Gibbo įžvalga, ji yra epistemologinė

[100] H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 108, 113, 123.

perėja į jo temą, taigi stebėjimo pakyla, nuo kurios jis visuose savo raštuose ir kiekviename užimtame įtakingame poste galėjo apžvelgti islamą. Tarp nebylaus islamo patrauklumo monolitinei tikinčiųjų ortodoksų bendruomenei ir visų tik žodinių islamo formuluočių, kurias pateikdavo suklaidintas politinių aktyvistų, desperatiškų klerkų ir oportunistinių reformatorių korpusas, – čia stovėjo Gibbas, čia jis rašė ir performulavo. Jo raštuose buvo sakoma tai, ko negalėtų pasakyti islamas arba ko nesakytų jo dvasininkai. Tai, ką Gibbas rašė, vienu aspektu laiko atžvilgiu pralenkė islamą: jis tarė, kad tam tikru metu ateityje islamas galės pasakyti tai, ko jis negali sakyti dabar. Bet kitu reikšmingu aspektu Gibbo veikalai apie islamą užbėgo už akių religijai kaip rišliam „gyvųjų" tikėjimų visetui, nes savo raštuose jis sugebėjo užčiuopti „islamą" kaip pasižymėjusį nebyliu patrauklumu musulmonams dar *prieš* tai, kai jų tikėjimas tapo žemiškų argumentų, praktikos ar debatų dalyku.

Prieštaravimą Gibbo veikaluose – kadangi sakyti apie „islamą" ne tai, ką apie jį iš tiesų sako jo adeptai dvasininkai, ir ne tai, ką, jei galėtų, sakytų jo sekėjai pasauliečiai, yra prieštaravimas – šiek tiek slopina metafizinė nuostata, vyraujanti jo veikaluose ir išties visoje moderniojo orientalizmo istorijoje, kurią jis paveldėjo iš tokių mentorių kaip Macdonaldas. Orientui ir islamui būdingas ekstrarealus, fenomenologiškai redukuotas statusas, dėl kurio jie pasidaro neprieinami niekam, išskyrus ekspertus vakariečius. Nuo pat Vakarų spekuliacijų apie Orientą pradžios Orientas negalėjo daryti vieno dalyko – reprezentuoti pats savęs. Liudijimai apie Orientą tapdavo patikimi tik perėję per orientalisto darbo ugnį ir jos išgryninti. Gibbo *oeuvre* pretenduoja būti islamu (ar mahometonybe) tiek tokiu, *koks jis yra*, tiek tokiu, *koks jis galėtų būti*. Metafiziškai – ir tik metafiziškai – esmė ir galimybė pasidaro viena. Tik metafizinė nuostata galėjo paskatinti Gibbą parašyti tokias įžymias esė kaip „Islamo religinės minties struktūra" („The Structure of Religious Thought in Islam") ar „Islamo istorijos aiškinimas" („An Interpretation of Islamic History"), nesijaudinant dėl objektyvaus ir subjektyvaus pažinimo perskyros, kurią jis pats išryškino kritiškai nagrinėdamas Massignoną[101]. Teiginiai apie „islamą" pateikiami su išties olimpiniu pasitikėjimu ir rimtimi. Nėra neatitikties, nejaučiama pertrūkio

[101] Abi esė paskelbtos kn.: Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, p. 176–208, 3–33.

tarp Gibbo puslapio ir fenomeno, kurį jis aprašo, kadangi kiekvieną jų, anot paties Gibbo, galiausiai galima redukuoti į kitą. „Islamas“ kaip toks ir Gibbo pateikiamas jo aprašymas pasižymi ramiu, diskursyviu paprastumu, kurio bendras elementas yra tvarkingas anglų mokslininko puslapis.

Teikiu didelę reikšmę orientalisto puslapio, kaip spausdinto objekto, išvaizdai ir jo iš anksto apgalvotam modeliui. Šioje knygoje kalbėjau apie d'Herbelot abėcėlinę enciklopediją, milžiniškus *Description de l'Égypte* lapus, Renano laboratorijos-muziejaus užrašų sąsiuvinį, Lane'o *Šiuolaikinių egiptiečių* elipses ir trumpus epizodus, Silvestre'o de Sacy antologines ištraukas ir taip toliau. Šie puslapiai yra tam tikro Oriento ir tam tikro orientalisto ženklai, *pateikti* skaitytojui. Šiems puslapiams būdinga tam tikra tvarka, iš kurios skaitytojas suvokia ne tik „Orientą“, bet ir orientalistą kaip interpretatorių, eksponentą, asmenybę, tarpininką, reprezentatyvų (ir reprezentuojantį) ekspertą. Nuostabu tai, kad Gibbas ir Massignonas parašė puslapius, kuriuose Vakarų orientalistinės raštijos istorija reziumuojama taip, kaip tą istoriją įkūnijo įvairūs bendri ir topografiniai stiliai, galiausiai įgiję mokslinį, monografinį vienodumą. Orientalinis pavyzdys, orientalinis nesaikingumas, orientalinis leksikografinis vienetas, orientalinė serija, orientalinė iliustracija – visa tai Gibbo ir Massignono veikaluose buvo pajungta diskursyvios analizės, pateiktos esė, trumpame straipsnyje, mokslinėje knygoje, linijinės prozos autoritetui. Jų gyvenamuoju laikotarpiu, nuo Pirmojo pasaulinio karo pabaigos iki septintojo dešimtmečio pradžios, esminę transformaciją patyrė trys pagrindinės orientalistinės raštijos formos: enciklopedija, antologija, asmeniniai užrašai. Jų autoritetas buvo perskirstytas arba išskirstytas: ekspertų komitetui (*Islamo enciklopedija (The Encyclopedia of Islam)*, *Kembridžo islamo istorija*), žemesnio lygio švietimui (elementarus supažindinimas su kalba, kuris parengtų ne diplomatijai, kaip Silvestre'o de Sacy *Chrestomathie*, bet sociologijos, ekonomikos ar istorijos studijoms), sensacingų reveliacijų sričiai (turinčiai daugiau bendra su asmenybėmis ar vyriausybėmis – akivaizdus pavyzdys yra Lawrence'as – nei su pažinimu). Gibbas su savo gana nerūpestinga, bet giliai nuoseklia proza, Massignonas, pasižymėjęs menininko, kuriam jokia referencija nėra pernelyg ekstravagantiška, kol ją valdo ekscentriškas interpretacinis talentas, nuojauta – abu šie mokslininkai iš esmės *ekumeninį* europietiškojo orientalizmo autoritetą išplėtė tiek, kiek tai buvo įmanoma.

Po jų įsigalėjo naujoji tikrovė, naujasis specializuotas stilius – anglų ir amerikiečių, kalbant bendrai, o siauresne prasme tai buvo amerikietiškasis socialscientezinis* stilius. Jame senasis orientalizmas suiro į daugelį dalių, tačiau visos jos vis dar tarnauja tradicinėms orientalizmo dogmoms.

IV

Vėlyvoji fazė

Nuo Antrojo pasaulinio karo, ypač po kiekvieno arabų ir Izraelio karo, arabas musulmonas darėsi vis labiau pastebima Amerikos populiariosios kultūros figūra; tuo metu arabais labai rimtai imta domėtis ir akademiniame pasaulyje, ir politikos strategų pasaulyje, ir verslo pasaulyje. Tai simbolizuoja didelį tarptautinės jėgų konfigūracijos pokytį. Prancūzija ir Britanija nebevaidina svarbiausio vaidmens pasaulinėje politikoje – jas išstūmė Amerikos imperija. Platus interesų tinklas dabar sieja visas buvusio kolonijinio pasaulio dalis su Jungtinėmis Valstijomis, o akademinių specializacijų gausėjimas skaido (bet sykiu ir sujungia) visas ankstesnes filologines ir Europoje susiformavusias disciplinas, tokias kaip orientalizmas. Kultūrinio regiono specialistas, kaip jis dabar vadinamas, pretenduoja pateikti regiono ekspertizę, kuri reikalinga vyriausybei arba verslui, arba abiem. Gausybė kvazimaterialių žinių, sukauptų moderniojo europietiškojo orientalizmo analuose, – tokių kaip, pavyzdžiui, užfiksuotosios Jules'io Mohlio XIX amžiaus šios srities žurnale, – buvo ištirpintos ir paleistos į apyvartą naujais pavidalais. Po kultūrą nūnai klajoja daugybė įvairiausių hibridinių Oriento reprezentacijų. Japonija, Indokinija, Kinija, Indija, Pakistanas: jų reprezentacijos sulaukė ir tebesulaukia didelio atgarsio ir dėl akivaizdžių priežasčių daug kur yra diskutuojamos. Savo reprezentacijas turi ir islamas bei arabai, ir čia aptarsime

* *Social Scientese* – išvestinis būdvardis su priesaga *-ese*, nusakantis mokslinį žargoną. Tokios pat darybos yra žodžiai *militarese* – karinė kalba, *Pentagonese* – Pentagono karinis biurokratinis žargonas, *newspaperese* – laikraštinis stilius ir t. t. Socialscientezine vadinama tokia metodologija, kuri ignoruoja istoriją, literatūrą, eliminuoja žmogų, viską stengiasi nusakyti sociologiniu žargonu ir operuoja statistinių duomenų gausa.

jas atsižvelgdami į jų fragmentišką – bet veiksmingą ir ideologiškai nuoseklų – gajumą, diskutuojamą kur kas rečiau, į kurį Jungtinėse Valstijose konvertavosi tradicinis europietiškasis orientalizmas.

1. *Populiarūs vaizdiniai ir socialinių mokslų reprezentacijos*. Štai keli pavyzdžiai, kaip šiandien dažnai reprezentuojamas arabas. Atkreipkite dėmesį, kaip lengvai „arabas", regis, prisitaiko prie transformacijų ir redukcijų, – visos jos yra tendencingos, – į kurias yra nuolat spraudžiamas. Kostiumai Prinstono bendramokslių dešimtmečio susitikimui 1967 m. buvo sumanyti prieš birželio karą. Teminis motyvas (nes būtų neteisinga teigti, kad kostiumas yra kažkas daugiau negu tik užuomina) turėjo būti arabas: drabužiai, galvos apdangalas, sandalai. Iškart po karo, kai pasidarė aišku, jog arabo motyvas sukelia keblumų, buvo nuspręsta pakoreguoti šio susitikimo sumanymą. Apsivilkę kostiumais, kurie buvo sumanyti iš pradžių, bendramoksliai dabar turėjo eiti kolona ir virš galvų iškeltomis rankomis demonstruoti gėdingą pralaimėjimą. Jie pavaizdavo, kuo tapo arabas. Nuo klajoklio, jojančio kupranugariu, neapibrėžto stereotipo iki visiems priimtinos karikatūros, pabrėžiančios nekompetentingumą ir lengvą pralaimėjimą: tiek masto tebuvo duota arabui.

Tačiau po 1973 m. karo arabas visur ėmė figūruoti kaip tai, kas kelia didesnę grėsmę. Viena po kitos pasipylė karikatūros, kuriose buvo vaizduojamas arabų šeichas, stovintis prie benzino kolonėlės pompos. Šių arabų bruožai buvo neabejotinai „semitiški": jų smarkiai kumpos nosys, klastingų šypsenų perkreipti ūsuoti veidai akivaizdžiai priminė (žmonėms, kurių dauguma buvo nesemitai), kad visų „mūsų" bėdų, šiuo atveju iš esmės benzino stygiaus, priežastis yra „semitai". Įprastinio antisemitinio priešiškumo perkėlimas nuo žydo arabui įvyko sklandžiai, nes atvaizdas iš esmės buvo tas pats.

Tad jei arabas užima pakankamai vietos, kad patrauktų dėmesį, tai tik kaip negatyvi vertybė. Į jį žvelgiama kaip į Izraelio ir Vakarų egzistavimo griovėją ar, kitaip pažiūrėjus į tą patį dalyką, kaip į įveikiamą kliūtį Izraelio sukūrimui 1948 metais. Jei šis arabas ir turi kokią nors istoriją, tai tėra dalis istorijos, kurią jam davė (ar atėmė iš jo: skirtumas nežymus) orientalizmo tradicija, o vėliau sionizmo tradicija. Palestina atrodė – Lamartine'ui ir pirmiesiems sionistams – kaip tuščia dykuma, laukianti, kada pražys; tokie gyventojai, kokių joje būta, buvo laikomi nereikšmingais klajokliais, neturinčiais teisės pretenduoti į gyvenamą žemę, o todėl neturinčiais ir

jokios kultūrinės ar nacionalinės tikrovės. Taigi arabas nuo dabar yra suvokiamas kaip šešėlis, persekiojantis žydą. Į tą šešėlį – kadangi arabai ir žydai yra rytiečiai semitai – gali būti sudėtas bet koks tradicinis užslėptas nepasitikėjimas, kurį vakarietis jaučia rytiečiui. Mat ikinacinės Europos žydas suskilo: tai, ką turime dabar, yra žydų didvyris, sukonstruotas iš rekonstruoto nuotykių ieškotojo-pionieriaus-orientalisto (Burtono, Lane'o, Renano) kulto ir jo sėlinančio, slėpiningo, baugaus šešėlio – rytiečio arabo. Izoliuotas nuo visko, išskyrus praeitį, kurią jam sukūrė orientalisto polemika, arabas yra supančiotas lemties, kuri jį sukausto ir pasmerkia virtinei reakcijų, periodiškai baudžiamų tuo, kam Barbara Tuchman davė teologinį „siaubingai miklaus Izraelio kalavijo" pavadinimą.

Arabas yra ne tik antisionistas, bet ir naftos tiekėjas. Tai kitas negatyvus bruožas, nes daugumoje ataskaitų apie arabų naftą 1973–1974 m. naftos boikotas (kuris daugiausia buvo naudingas Vakarų naftos bendrovėms ir negausiam valdančiajam arabų elitui) siejamas su tuo, kad arabai visiškai neturi tokių moralinių savybių, kurios leistų jiems disponuoti tokiais milžiniškais naftos ištekliais. Be įprastinių eufemizmų dažniausiai keliamas klausimas, kodėl tokie žmonės kaip arabai turi teisę kelti grėsmę išsivysčiusiam (laisvam, demokratiškam, moraliam) pasauliui. Tokie klausimai dažnai perša mintį, kad arabų naftos telkinius turėtų užimti jūrų pėstininkai.

Filmuose ir televizijoje arabas siejamas su gašlumu arba vaizduojamas kaip kraugeriškas nedorėlis. Jis atrodo esąs geidulių apsėstas išsigimėlis, iš tiesų gebantis regzti suktas intrigas, tačiau iš esmės sadistas, klastūnas, niekšas. Vergų pirklys, kupranugarių varovas, pinigų keitėjas, spalvingas nenaudėlis – tokie yra kai kurie tradiciniai arabų vaidmenys kine. Dažnai galima pamatyti arabą (plėšikų, piratų, „vietinių" maištininkų vadeivą) niurzgiant ant sučiuptų herojaus vakariečio ir jaunos blondinės (abu jie žydintys ir trykštantys sveikata): „Mano žmonės nužudys jus, tačiau prieš tai jie nori pasismaginti". Jo patyčiose skamba dviprasmiškos užuominos: tai degradavęs Valentino šeichas*, kuris nūdien yra apyvartoje. Kino kronikose ar spaudos fotografijose arabai visada rodomi didelėmis grupėmis.

* Turimas omenyje JAV nebyliojo kino žvaigždė Rudolphas Valentino, kuris filme *Šeichas* (*The Sheik*, 1921) suvaidino šeichą Ahmedą Ben Hasaną, pagrobusį aistringai geidžiamą baltaodę moterį.

Nei individualybės, nei asmeninių savybių ar patyrimų. Dauguma kadrų ir nuotraukų vaizduoja masių įniršį ir vargą arba iracionalius (todėl beviltiškai ekscentriškus) gestus. Už visų šių vaizdų slypi *džihado* grėsmė. Pasekmė: baimė, kad musulmonai (ar arabai) užvaldys pasaulį.

Apie islamą ir arabus nuolat spausdinami straipsniai ir knygos, kuriose liejasi vis ta pati viduramžių ir Renesanso antiislamiškos polemikos tulžis. Apie jokią kitą etninę ar religinę grupę iš esmės negalima parašyti ar pasakyti bet ko, nesukeliant protesto ar prieštaravimo. 1975 m. Kolumbijos koledžo studijų vadove, kurį išleido studentai, apie arabų kalbos kursą sakoma, kad kas antras šios kalbos žodis yra susijęs su prievarta ir kad arabo dvasia, kokią ją „atspindi" kalba, yra perdėm pompastiška. Emmettas Tyrrellis žurnale *Harper's Magazine* neseniai išspausdino dar aštresnį šmeižikišką ir rasistinį straipsnį: jame įrodinėjama, kad arabai iš esmės yra žudikai ir kad prievarta bei suktybė yra nulemtos pačių arabo genų[102]. Labiausiai pribloškianti dezinformacija ar veikiau pačios beširdiškiausios etninės religinės grupės reprezentacijos pateiktos studijoje, pavadintoje *Arabai amerikietiškuose vadovėliuose* (*The Arabs in American Textbooks*). Vienoje knygoje pareiškiama, jog „tik nedaugelis šio [arabų] regiono žmonių žino, kad yra geresnis gyvenimo būdas", o paskui nekaltai klausiama: „Kas sieja draugėn Viduriniųjų Rytų žmones?" Atsakoma nesvyruojant: „Tvirčiausias saitas yra arabų priešiškumas – neapykanta – žydams ir Izraelio tautai." Kitoje knygoje greta tokios medžiagos apie islamą sakoma štai kas: „Musulmonų religija, vadinama islamu, atsirado septintajame amžiuje. Jos pradininkas buvo turtingas Arabijos verslininkas, vadinamas Muhammadu. Jis skelbėsi esąs pranašas ir rado sekėjų tarp kitų arabų. Jis sakė jiems, kad jie išrinkti valdyti pasaulį." Šį žinių žiupsnelį papildo kitas, toks pat tikslus: „Netrukus po Muhammado mirties jo mokymas buvo surašytas į knygą, vadinamą Koranu. Ji tapo šventąja islamo knyga."[103]

Mokslininkai, kurių pareiga yra studijuoti arabiškuosius Artimuosius Rytus, užuot paneigę šias šiurkščias idėjas, joms pritaria. (Beje, verta pažymėti, kad mano anksčiau minėtas renginys Prinstone įvyko universitete, kuris

[102] R. Emmett Tyrrell, Jr., „Chimera in the Middle East", *Harper's*, November 1976, p. 35—38.

[103] Cituojama iš: Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975, p. 10, 15.

didžiuojasi savo 1927 m. įkurtu Artimųjų Rytų studijų skyriumi – seniausiu tokiu skyriumi šalyje). Imkime kaip pavyzdį ataskaitą, kurią Sveikatos, švietimo ir socialinės rūpybos departamento prašymu 1967 m. parengė Morroe Bergeris, Prinstono sociologijos ir Artimųjų Rytų studijų profesorius; tuomet jis vadovavo Viduriniųjų Rytų studijų asociacijai (Middle East Studies Association, MESA), profesinei mokslininkų, besidominčių visais Artimųjų Rytų aspektais „visų pirma nuo islamo atsiradimo ir socialinių mokslų bei humanitarinių disciplinų požiūriu“[104], asociacijai, įkurtai 1967 metais. Savo pranešimą jis pavadino „Viduriniųjų Rytų ir Šiaurės Afrikos studijos: plėtotė ir reikmės“ („Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs“) ir išspausdino *MESA Bulletin* antrojoje laidoje. Apžvelgęs strateginę, ekonominę bei politinę šio regiono svarbą Jungtinėms Valstijoms ir išreiškęs pritarimą įvairiems Jungtinių Valstijų vyriausybės ir privačių fondų projektams remti universitetų programas – 1958 m. Nacionalinės gynybos švietimo įstatymui (šią iniciatyvą tiesiogiai inspiravo rusų paleistas palydovas), ryšių tarp Socialinių mokslų tyrimų tarybos ir Viduriniųjų Rytų studijų užmezgimui ir pan. – Bergeris priėjo prie tokių išvadų:

> „Šiuolaikiniai Viduriniejі Rytai ir Šiaurės Afrika nėra didelių kultūrinių pasiekimų centras ir artimiausiu metu vargu ar juo taps. Todėl šiuolaikinės kultūros prasme šio regiono ar jo kalbų studijos pačios savaime atlygio neteikia.
>
> ... Mūsų regionas nėra didelės politinės galios centras ir neturi galimybių juo tapti. ... Viduriniųjų Rytų (kiek mažiau Šiaurės Afrikos) tiesioginė politinė reikšmė Jungtinėms Valstijoms mažėja (netgi „antraščių“ ar „nemalonumų“ prasme), palyginti su Afrika, Lotynų Amerika ir Tolimaisiais Rytais.
>
> ... Tad dabartiniams Viduriniesiems Rytams tik nedideliu mastu būdingi tokie bruožai, kurie atrodo reikšmingi ir patraukia mokslininkų dėmesį. Tai nesumenkina šio regiono studijų svarumo bei intelektualinės vertės ir neturi įtakos darbo, kurį dirba jį tiriantys mokslininkai, kokybei. Vis dėlto tai nustato ribas, į kurias turime atsižvelgti spręsdami, kiek gali didėti šią sritį studijuojančiųjų ir dėstančiųjų skaičius.“[105]

[104] „Statement of Purpose“, *MESA Bulletin* 1, no. 1 (May 1967): 33.
[105] Morroe Berger, „Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs“, *MESA Bulletin* 1, no. 2 (November 1967): 16.

Kaip pranašystė šis tekstas, žinoma, yra gana apgailėtinas; tačiau dar apmaudžiau tai, jog Bergeris buvo pasirinktas ne tik dėl to, kad jis buvo šiuolaikinių Artimųjų Rytų ekspertas, bet ir – kaip aišku iš ataskaitos išvadų – todėl, kad buvo tikimasi, jog jo padėtis suteikia geras galimybes numatyti šio regiono ateitį ir politikos jo atžvilgiu ateitį. Jo nesugebėjimas įžvelgti, kad Viduriniejі Rytai turi didžiulę politinę reikšmę ir potencialiai didžiulę politinę galią, manau, nebuvo atsitiktinis apsirikimas vertinant. Abi pagrindinės Bergerio klaidos, padarytos pirmoje ir paskutinėje pastraipose, genealogiškai kyla iš orientalizmo, koks jis čia nagrinėjamas, istorijos. Tai, ką Bergeris kalba apie didelių kultūrinių pasiekimų stoką, ir ta išvada, kurią jis daro apie ateities studijas, – esą Viduriniejі Rytai nekelia mokslininkų susidomėjimo dėl savo vidinio silpnumo, – kone žodis žodin pakartoja kanoninę orientalisto nuomonę, jog semitai niekada nebuvo sukūrę didžios kultūros ir jog, kaip ne kartą teigė Renanas, semitų pasaulis buvęs pernelyg skurdus, kad patrauktų visuotinį dėmesį. Be to, reikšdamas tokią šimtmečių įteisintą nuomonę ir visiškai nematydamas to, kas dedasi prieš akis, – šiaip ar taip, jis juk rašė ne prieš penkiasdešimt metų, bet tuo metu, kai Jungtinės Valstijos jau importavo apie 10 procentų savo naftos iš Viduriniųjų Rytų ir kai jų strateginės bei ekonominės investicijos į šį regioną buvo neįsivaizduojamai milžiniškos, – Bergeris užsitikrino, kad jo paties, kaip orientalisto, pozicija būtų labai svarbi. Juk jis iš esmės sako, kad be tokių žmonių kaip jis Viduriniejі Rytai liktų apleisti, kad be jo tarpininkavimo, interpretacinio vaidmens ši vieta liktų nesuprasta – iš dalies dėl to, kad tas truputis, kurį čia reikia suvokti, yra pakankamai specifinis, o iš dalies dėl to, kad tik orientalistas gali interpretuoti Orientą, nes Orientas iš esmės yra nepajėgus interpretuoti pats save.

Tai, kad Bergeris buvo ne tiek klasikinis orientalistas, kai tai rašė (jis nebuvo ir nėra), kiek profesionalus sociologas, nesumenkina jo skolos orientalizmui ir jo idėjoms. Tarp tų idėjų yra ypač įteisinta antipatija medžiagai, sudarančiai jo studijų pagrindą, ir šios medžiagos nuvertinimas. Bergerį ji yra užvaldžiusi taip smarkiai, kad užtemdo tai, kas vyksta prieš akis. Dar įspūdingiau tai, kad dėl jos jis net nejaučia būtinybės paklausti savęs, kodėl, jeigu Viduriniejі Rytai „nėra didelių kultūrinių pasiekimų centras“, jis turėtų rekomenduoti kam nors paskirti gyvenimą, kaip paskyrė jis, šiai kultūrai studijuoti. Mokslininkai – labiau negu, tarkim, gydytojai – studijuoja tai,

kas jiems patinka ir kuo jie domisi; tik perdėtas kultūrinės pareigos jausmas spiria mokslininką studijuoti tai, apie ką jo nuomonė nėra itin gera. Tačiau būtent tokį pareigos jausmą skatino orientalizmas, nes per kartų kartas kultūra apskritai vedė orientalistą į barikadas, kur jis, atsidėjęs savo profesinei veiklai, susidurdavo su Rytais – jų barbarybėmis, jų ekscentriškumais, jų nesuvaldomumu – ir Vakarų labui stengdavosi neprileisti jų artyn.

Paminėjau Bergerį kaip akademinio požiūrio į islamiškąjį Orientą pavyzdį, kaip pavyzdį, kaip mokslinė perspektyva gali paremti karikatūras, kurias propaguoja populiarioji kultūra. Tačiau Bergeris taip pat reprezentuoja patį naujausią virsmą, apėmusį orientalizmą: jo transformavimąsi iš esmingai filologinės disciplinos ir migloto bendro Oriento suvokimo į socialinių mokslų specialybę. Orientalistas nebesistengia pirmiausia išmokti ezoterines Oriento kalbas; vietoj to jis imasi darbo kaip kvalifikuotas sociologas ir „pritaiko" savo mokslą Orientui ar bet kur kitur. Tai specifinis amerikiečių indėlis į orientalizmo istoriją; datuoti jį būtų galima apytikriai laikotarpiu iškart po Antrojo pasaulinio karo, kai Jungtinės Valstijos užėmė pozicijas, kurias neseniai atlaisvino Britanija ir Prancūzija. Amerikos patyrimas Oriente iki to išskirtinio momento buvo ribotas. Kultūriniai atskiruoliai, kaip Melville'is, domėjuosi juo; cinikai, kaip Markas Twainas, lankėsi jame ir rašė apie jį; amerikiečių transcendentalistai įžvelgė giminystę tarp Indijos ir savo pačių minties; keli teologai ir biblistai studijavo biblines Rytų kalbas; kada ne kada įvykdavo diplomatinių ir karinių susidūrimų su Barbarijos* piratais ir pan., nereguliariai buvo rengiamos jūrų ekspedicijos į Tolimuosius Rytus ir, žinoma, Oriente visur veikė misionieriai. Tačiau nebuvo giliai įsišaknijusių orientalizmo tradicijų, todėl Oriento pažinimas Jungtinėse Valstijose, kitaip negu Europoje, niekada nebuvo veikiamas gryninimo, retikuliavimo ir rekonstravimo procesų, kuriems pradžią davė filologinės studijos. Imaginacinių investicijų niekada nebuvo daroma galbūt ir todėl, kad Amerikos siena – reikšmę turinti siena – ėjo Vakaruose. Tad iškart po Antrojo pasaulinio karo Orientas tapo ne plačia katalikiška problema, koks jis šimtmečiais buvo Europoje, bet administracine problema, politikos dalyku. Įžengia sociologas ir naujasis

* Šiaurės Afrikos Viduržemio jūros pakrantė tarp Egipto ir Gibraltaro, kuria kaip savo baze nuo XVI a. iki XIX a. naudojosi piratai. Barbarijos pavadinimas kilęs nuo vietinių gyventojų berberų.

ekspertas, kurio siaurokiems pečiams dabar teks gobėti orientalizmo mantiją. Savo ruožtu, kaip pamatysime, jie padarė tokių orientalizmo pakeitimų, kad jis tapo kone neatpažįstamas. Šiaip ar taip, naujasis orientalistas perėmė kultūrinio priešiškumo nuostatas ir jas išsaugojo.

Vienas iš stulbinančių šio naujojo Amerikos socialinio mokslo dėmesio Orientui aspektų yra išimtinis literatūros vengimas. Galite perskaityti šūsnis ekspertų raštų apie šiuolaikinius Artimuosius Rytus ir neužtikti nė vienos nuorodos į literatūrą. Regionų studijų ekspertams, regis, kur kas labiau rūpi „faktai", o literatūros tekstas galbūt juos tik drumsčia. Galutinis šios nuostabą keliančios spragos šiuolaikiniame amerikietiškajame arabų ir islamiškojo Oriento suvokime rezultatas yra tas, kad tokiu būdu šį regioną ir jo žmones galima konceptualiai nuskurdinti, redukuoti į „nuostatas", „tendencijas" ir statistiką: žodžiu, dehumanizuoti. Kadangi arabų poetas ar romanistas – o jų apstu – rašo apie savo patyrimus, savo vertybes, savo žmoniškumą (kad ir kokį keistą), jis iš esmės griauna įvairius modelius (vaizdinius, klišes, abstrakcijas), kuriais yra reprezentuojamas Orientas. Literatūros tekstas daugiau ar mažiau tiesiogiai kalba apie gyvąją tikrovę. Jo jėgą lemia ne tai, kad jis yra arabiškas, prancūziškas ar angliškas; jo jėgą sudaro žodžių galia ir gyvastingumas, kuris, įpinant Flaubert'o metaforą iš *La Tentation de Saint Antoine*, išplėšia iš orientalistų rankų stabus ir priverčia juos išmesti tuos didelius paralyžiuotus vaikus – jų idėjas apie Orientą, kurias stengiamasi pateikti kaip patį Orientą.

Literatūros nebuvimas šiuolaikinėse amerikiečių Artimųjų Rytų studijose ir palyginti silpnos jų filologinės pozicijos – tai naujo orientalizmo ekscentriškumo pavyzdžiai; šiuo atveju net vartoti patį šį žodį yra anomalu. Mat tai, ką dabar daro Artimųjų Rytų akademiniai ekspertai, labai menkai teprimena tradicinį tokio pobūdžio orientalizmą, kuris baigėsi su Gibbu ir Massignonu; pagrindiniai reprodukuojami dalykai, kaip sakiau, yra tam tikras kultūrinis priešiškumas ir supratimas, pagrįstas ne tiek filologija, kiek „eksperto kompetencija". Genealoginiu požiūriu, šiuolaikinis Amerikos orientalizmas kyla iš tokių dalykų kaip armijos kalbų mokyklos, įkurtos per karą ir po jo, staigus vyriausybės ir korporacinių grupių susidomėjimas nevakarų pasauliu pokario metais, šaltojo karo varžybos su Sovietų Sąjunga ir liktinis misionieriškas požiūris į rytiečius, kurie laikomi pribrendusiais reformoms ir perauklėjimui. Nefilologinės ezoterinių

Rytų kalbų studijos yra naudingos dėl akivaizdžių rudimentinių strateginių priežasčių; be to, jos naudingos tuo, kad apgaubia autoritetingumo, kone mistikos aura „ekspertą“, kuris atrodo esąs pajėgus tobulai išmanyti beviltiškai miglotą medžiagą.

Socialinių mokslų hierarchijoje kalbų studijos laikomos aukštesniųjų tikslų įrankiu, nieku būdu ne priemone, suteikiančia galimybę skaityti literatūros tekstus. Antai 1958 metais Viduriniųjų Rytų institutas (Middle East Institute) – pusiau vyriausybinė institucija, įkurta Viduriniųjų Rytų tyrimams kuruoti ir remti – išleido *Dabartinių tyrimų apžvalgą*. Į ją įtrauktas straipsnis „Dabartinė arabų kalbų studijų būklė Jungtinėse Valstijose“ (jį, gan įdomų, parašė hebrajų kalbos profesorius) pradedamas epigrafu, skelbiančiu, kad „užsienio kalbų mokėjimas, pavyzdžiui, jau nebėra išimtinė humanitarinių mokslų atstovų kompetencija. Tai inžinieriaus, ekonomisto, socialinių mokslų atstovo ir daugelio kitų sričių specialistų darbo įrankis.“ Visoje apžvalgoje pabrėžiama arabų kalbos reikšmė naftos bendrovių darbuotojams, techninių sričių specialistams ir kariškiams. Tačiau aktualiausią visos apžvalgos klausimą nusakytų šie trys sakiniai: „Rusų universitetai dabar rengia sklandžiai arabiškai kalbančius specialistus. Rusija suprato, kaip svarbu apeliuoti į žmonių protus vartojant jų pačių kalbą. Jungtinės Valstijos neturėtų ilgiau atidėlioti reikalo sukurti savo užsienio kalbų programą.“[106] Taigi orientalinės kalbos yra tam tikrų politinių tikslų dalis – kaip tam tikru mastu buvo visada – arba ilgalaikių propagandinių pastangų dalis. Siekiant abiejų šių tikslų orientalinių kalbų studijos tampa įrankiu, įgalinančiu įgyvendinti Haroldo Lasswello tezių apie propagandą mintį, jog svarbu ne tai, kas žmonės yra ar ką jie mąsto, bet tai, kuo juos galima priversti būti ir ką jiems galima įpiršti mąstyti.

> „Propagandininko požiūris iš esmės suderina pagarbą individualybei su indiferentiškumu formaliai demokratijai. Pagarbą individualybei lemia didelio masto operacijų priklausymas nuo masių paramos ir patirties, rodančios, kad kinta tai, kam žmonės teikia pirmenybę. ... Šis atsižvelgimas į žmogų masėje

[106] Menachem Mansoor, „Present State of Arabic Studies in the United States“, in *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), p. 55–56.

remiasi ne demokratinėmis dogmomis, kad žmogus geriausiai išmanąs savo paties interesus. Šiuolaikinis propagandininkas, kaip ir šiuolaikinis psichologas, supranta, kad žmonės dažnai prastai išmano savo pačių interesus ir be svaresnės priežasties mėtosi nuo vienos alternatyvos prie kitos arba baugščiai laikosi įsikabinę į kokios nors per amžius apsamanojusios uolos nuolaužas. Svarstant nuolatinio įpročių ir vertybių kitimo užtikrinimo perspektyvą reikia ne tik įvertinti, kam žmonės apskritai teikia pirmenybę. Reikia atsižvelgti į visą santykių, į kuriuos žmonės yra įsipainioję, raizginį, surasti tokius pirmenybės teikimo ženklus, kurie nebūtų svarstymų atspindys, ir nukreipti programą sprendimo, kuris iš tikrųjų tinka, linkme. ... O dėl tų pakeitimų, kurie reikalauja masės veiksmų, tai propagandininko uždavinys yra sugalvoti tokius tikslo simbolius, kurie atliktų dvejopą priėmimo ir pritaikymo palengvinimo funkciją. Simboliai turi laiduoti, kad priėmimas vyktų spontaniškai. ... Vadinasi, ideali vadyba būtų kontroliuoti padėtį ne prievarta primetant, bet įžvalgiai numatant. ... Propagandininkui savaime suprantama, kad nors pasaulis yra visiškai priežastingas, jis tik iš dalies nuspėjamas."[107]

Taigi išmokta užsienio kalba yra padaroma subtilaus gyventojų puolimo dalimi, lygiai kaip užsienio regiono, tokio kaip Orientas, studijos yra paverčiamos kontrolės pasitelkiant numatymą programa.

Tačiau tokios programos visada turi turėti liberalų apvalkalą, ir juo pasirūpinti paprastai paliekama mokslininkams, geros valios žmonėms, entuziastams. Akstinama idėja, kad studijuodami rytiečius, musulmonus ar arabus „mes" galime pažinti kitus žmones, jų gyvenseną ir mąstyseną, ir t. t. Tuo tikslu visada geriau leisti jiems patiems kalbėti už save, reprezentuoti pačius save (nors už šios fikcijos slypi Marxo frazė, – su kuria sutinka ir Lasswellas, – skirta Louis Napoléonui: „Jie negali savęs reprezentuoti – jie turi būti reprezentuojami."). Tačiau tik tam tikru mastu ir specialiu būdu. 1973 metais, nerimastingomis arabų ir Izraelio spalio karo dienomis, *New York Times Magazine* užsakė du straipsnius: reprezentuojantį į konfliktą įsitraukusią Izraelio pusę ir reprezentuojantį arabų pusę. Izraelio pusę pristatė izraeliečių teisininkas, arabų pusę –

[107] Harold Lasswell, „Propaganda", *Encyclopedia of Social Sciences* (1934), 12: 527. Už šią nuorodą esu dėkingas profesoriui Noamui Chomsky'ui.

buvęs Amerikos ambasadorius vienoje arabų šalyje, neturintis formalaus išsilavinimo Oriento studijų srityje. Kad tučtuojau nepadarytume paprastos išvados, jog arabai buvo laikomi nepajėgiais reprezentuoti save, būtų gerai prisiminti, kad tiek arabai, tiek žydai šiuo atveju yra semitai (vartojant plačią kultūrinę designaciją, kurią aptariau) ir kad tiek vieni, tiek kiti *buvo* reprezentuojami Vakarų auditorijai. Čia verta prisiminti Prousto fragmentą, kuriame netikėtas žydo pasirodymas aristokrato salone aprašomas taip:

„Rumunai, egiptiečiai, turkai gali nekęsti žydų. Bet prancūzų salone šių tautų skirtumai ne taip pastebimi, ir jeigu koks nors izraelitas įžengia čia lyg iš dykumos vidurio, susigūžęs it hiena, palenkęs galvą į šoną ir visus apiberdamas garsiais „šalom", tai jis tobulai patenkina rytietišką skonį [*un goût pour l'orientalisme**]."[108]

2. *Kultūrinių ryšių politika.* Nors teisinga teigti, kad Jungtinės Valstijos pasauline imperija iš tikrųjų tapo tik XX amžiuje, taip pat reikia pripažinti, kad XIX amžiuje Jungtinės Valstijos domėjosi Orientu tokiais būdais, kurie praskynė kelią jų vėlesniam atvirai imperiniam domesiui. Palikę nuošalyje 1801 m. ir 1815 m. kampanijas prieš Barbarijos piratus, aptarkime Amerikos orientalistų draugijos įkūrimą 1842 m. Per 1843 m. įvykusį pirmąjį metinį draugijos susirinkimą jos prezidentas Johnas Pickeringas labai aiškiai pažymėjo, kad Amerika iškėlė sau tikslą imtis studijuoti Orientą sekdama imperinių Europos valstybių pavyzdžiu. Pickeringas išsakė mintį, kad orientalinių studijų pagrindai – tiek tada, tiek dabar – yra politiniai, o ne tik moksliniai. Atkreipkite dėmesį, kad argumentai už orientalizmą toliau pateikiamoje reziumė nepalieka vietos abejonėms dėl jų intencijos:

„Pirmajame metiniame Amerikos draugijos susirinkime, įvykusiame 1843 m., prezidentas Pickeringas susidomėjimo vertus šio tyrimų lauko, kurį ragino

[108] Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.

* Rytietiškų dalykų, rytietiškumo pomėgis (*pranc.*). Saido pateikiamas variantas skiriasi nuo Prousto originalo, kur rašoma „*un goût d'orientalisme*". Lietuviškas visos citatos vertimas cituojamas iš: Proust M. *Germantų pusė*. I–II dalys. Vilnius: Alma littera, 2004, p. 138. Vertė Birutė Gedgaudaitė.

kultivuoti, kontūrus ėmėsi brėžti atkreipdamas dėmesį į ypač palankias esamojo meto aplinkybes, visur viešpataujančią taiką, laisvesnį patekimą į Oriento šalis ir geresnes susisiekimo galimybes. Atrodė, kad žemėje Metternicho ir Liudviko Pilypo dienomis viešpatauja rimtis. Nankino sutartis atvėrė Kinijos uostus. Laivasraigtis buvo pritaikytas vandenynų laivams; Morse užbaigė savo telegrafą ir jau pasiūlė nutiesti transatlantinį kabelį. Draugijos tikslas buvo skatinti mokytis Azijos, Afrikos bei Polinezijos kalbų ir visko, kas susiję su Orientu, diegti orientalinių studijų pomėgį šioje šalyje, skelbti tekstus, vertimus bei pranešimus ir sukaupti biblioteką bei muziejų. Daugiausia buvo nuveikta Azijos studijų srityje, ypač studijuojant sanskritą ir semitų kalbas."[109]

Metternichas, Liudvikas Pilypas, Nankino sutartis, laivasraigtis: visa tai perša mintį apie imperinę konsteliaciją, palengvinusią Europos ir Amerikos skverbimąsi į Orientą. Tai niekada nebuvo liovęsi. Net legendiniai Amerikos misionieriai, XIX ir XX amžiuose veikę Artimuosiuose Rytuose, buvo įsitikinę, kad tą vaidmenį, kurį jie atlieka, jiems skyrė ne tiek Dievas, kiek *jų* Dievas, *jų* kultūra, *jų* lemtis[110]. Ankstyvosios misionierių institucijos – spaustuvės, mokyklos, universitetai, ligoninės ir pan. – prisidėjo, suprantama, prie šio regiono gerovės, tačiau savo specifiniu imperiniu pobūdžiu ir tuo, kad jas rėmė Jungtinių Valstijų vyriausybė, šios institucijos niekuo nesiskyrė nuo analogiškų prancūzų ir britų institucijų Oriente. Tarp motyvų, paskatinusių Jungtines Valstijas įsitraukti į Pirmąjį pasaulinį karą, žymus vaidmuo teko sionizmui ir Palestinos kolonizacijai, – vėliau tai tapo labai svarbiais Jungtinių Valstijų politinių interesų objektais; britų diskusijos prieš ir po Balfouro deklaracijos (1917 m. lapkritis) rodo, kaip rimtai į šią deklaraciją buvo žiūrima Jungtinėse Valstijose[111]. Per Antrąjį pasaulinį karą ir po jo Jungtinių Valstijų susidomėjimas Viduriniaisiais Rytais nepaprastai išsiplėtė. Kairas, Teheranas

[109] Nathaniel Schmidt, „Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842–1922", *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. Taip pat žr.: E. A. Speiser, „Near Eastern Studies in America, 1939–1945", *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76–88.

[110] Kaip pavyzdį galima nurodyti: Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).

[111] Balfouro deklaracijos paskelbimo ir Jungtinių Valstijų karo politikos sąsajų klausimu žr.: Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917–1922: Seeds of Conflict* (London: Cox & Syman, 1972), p. 10 ff.

ir Šiaurės Afrika buvo reikšmingos karo arenos, ir tokiomis aplinkybėmis, vykstant jų naftos, strateginių ir žmogiškųjų resursų eksploatavimui, kurį pradėjo Britanija ir Prancūzija, Jungtinės Valstijos pasiruošė savo naujam pokariniam imperiniam vaidmeniui.

Ne paskutinis šio vaidmens aspektas buvo „kultūrinių ryšių politika", kaip ją 1950 m. apibūdino Mortimeris Gravesas. Jo teigimu, šios politikos dalis buvo pastangos įsigyti „kiekvieną reikšmingą leidinį kiekviena svarbia Artimųjų Rytų kalba, išėjusį nuo 1900 metų", pastangos, „kurias mūsų Kongresas turi pripažinti kaip priemonę, laiduojančią mūsų nacionalinį saugumą". Mat, įrodinėjo Gravesas (beje, ausims, linkusioms išklausyti), buvo gyvybiškai svarbu, kad „amerikiečiai žymiai geriau suprastų jėgas, kurios varžosi su Amerikos idėja dėl pripažinimo Artimuosiuose Rytuose. Pagrindinės iš jų, aišku, yra komunizmas ir islamas."[112] Dėl tokio suinteresuotumo ir kaip atsilikusios Amerikos orientalistų draugijos šiuolaikinis priedas radosi ištisas platus Viduriniųjų Rytų tyrinėjimo aparatas. Jo modelis tiek savo atvirai strategine nuostata, tiek jautrumu visuomenės saugumui ir politikai (o ne, kaip dažnai dedamasi, grynam mokslingumui) buvo Viduriniųjų Rytų institutas, įkurtas 1946 m. gegužę Vašingtone globojant federalinei vyriausybei, jei ne visiškai jos pastangomis ir jos struktūroje [113]. Iš tokių organizacijų išaugo Viduriniųjų Rytų studijų asociacija, galinga Fordo ir kitų fondų parama, įvairios federalinės universitetų rėmimo programos, įvairūs federaliniai tyrimų projektai, tyrimų projektai, vykdomi tokių subjektų kaip Gynybos departamentas, RAND korporacija (RAND Corporation)* ir Hadsono institutas (Hudson Institute)**, taip pat konsultacinė ir lobistinė bankų, naftos kompanijų, tarptautinių korporacijų ir pan.

[112] Mortimer Graves, „A Cultural Relations Policy in the Near East", in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, p. 76, 78.

[113] George Camp Keiser, „The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies", in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, p. 80, 84.

* Nuo 1948 m. veikiantis strateginių tyrimų institutas, daugiausia dėmesio skiriantis Amerikos nacionalinio saugumo klausimams. Korporacijai, kurios pavadinimas yra žodžių „Research ANd Development" („Tyrimas ir plėtra") akronimas, pradžią davė 1946 m. JAV karinių oro pajėgų įkurtas „RAND projektas" („Project RAND").

** Krotone prie Hadsono (Niujorko valstija) 1961 m. įkurtas konservatyvus strateginių tyrimų institutas, šiuo metu veikiantis Vašingtone. Vienas pagrindinių jo tikslų – rūpintis Amerikos nacionaliniu saugumu".

veikla. Nesupaprastintume sakydami, kad tiek bendriausiais savo funkcionavimo bruožais, tiek jo detalėmis visa tai išlaiko tradicinį orientalisto požiūrį, kuris susiformavo Europoje.

Paralelė tarp Europos ir Amerikos imperinių užmačių Oriente (Artimajame ir Tolimajame) akivaizdi. Galbūt ne toks akivaizdus yra a) mastas, kuriuo europietiškoji orientalistinio mokytumo tradicija buvo jei ne perimta, tai pritaikyta, normalizuota, prisijaukinta, išpopuliarinta ir patiekta Jungtinėse Valstijose, kai joje pokario metais suklestėjo Artimųjų Rytų studijos, ir b) mastas, kuriuo europietiškoji tradicija įtvirtino Jungtinėse Valstijose nuoseklią nuostatą, pripažintą daugumos mokslininkų, institucijų, diskursų stilių ir orientacijų, nepaisant nei šiuolaikinės rafinuotos išorės, nei, antra vertus, išoriškai itin įmantrių socialinių mokslų technikų. Jau aptariau Gibbo idėjas; vis dėlto reikia nurodyti, kad šeštojo dešimtmečio viduryje jis tapo Harvardo Viduriniųjų Rytų studijų centro direktoriumi, todėl jo idėjos ir stilius darė didelę įtaką. Gibbo poveikis mūsų aptariamai tyrimų sričiai Jungtinėse Valstijose skyrėsi nuo to, kaip ją nuo trečiojo dešimtmečio pabaigos veikė Philipo Hitti'o buvimas Prinstono universitete. Minėtasis Prinstono skyrius išleido didžiulę grupę žymių mokslininkų, ir jo orientalinių studijų markė sužadino didelį susidomėjimą šia tyrimų sritimi. Kita vertus, Gibbo sąlytis su orientalizmo viešosios politikos aspektu buvo gerokai glaudesnis, o jo padėtis Harvarde kur kas labiau negu Hitti'o padėtis Prinstone kreipė orientalizmą prie šaltojo karo meto kultūrinių regionų studijų.

Vis dėlto paties Gibbo veikaluose atvirai nevartojama kultūrinio diskurso, pagrįsto Renano, Beckerio ir Massignono tradicija, kalba. Tačiau toks diskursas, jo intelektualinis aparatas ir jo dogmos įspūdingai figūruoja daugiausia (tačiau ne išimtinai) Gustave'o von Grunebaumo, kuris buvo institucinis autoritetas Čikagoje, o paskui Kalifornijos universitete Los Andžele (UCLA), darbuose. Jungtinėse Valstijose jis atsidūrė kartu su nuo fašizmo bėgusių Europos mokslininkų emigracijos banga[114]. Po to jis sukūrė svarų orientalisto *oeuvre*, kuriame sutelkė dėmesį į islamą kaip į holistinę kultūrą, apie kurią nuo savo mokslinės veiklos pradžios iki

[114] Šios migracijos apžvalgą žr.: *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960*, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

pabaigos jis nesiliovė daręs tų pačių iš esmės supaprastinančių ir negatyvių apibendrinimų. Von Grunebaumo stilius, kupinas dažnai chaotiškų jo austrovokiškos erudicijos, jo įklimpimo į kanoninius prancūzų, britų ir italų orientalizmo pseudomokslinius prietarus, taip pat jo kone desperatiškų pastangų išlikti nešališku mokslininku stebėtoju ženklų, yra beveik neperskaitomas. Į vieną tipišką puslapį apie islamo savivaizdį jis sugrūda pustuzinį nuorodų į islamiškus tekstus, surankiotus iš tokios daugybės laikotarpių, kiek tik įmanoma, taip pat nuorodas į Husserlį ir ikisokratikus, nuorodas į Lévi-Straussą ir įvairius Amerikos socialinių mokslų atstovus. Vis dėlto tai nė kiek nepridengia kone pagiežingos von Grunebaumo antipatijos islamui. Jam nekyla jokių keblumų padaryti prielaidą, kad, kitaip negu kitos religijos ir civilizacijos, islamas yra unitarinis fenomenas, o po to jis parodo islamą esant antihumanišką, nepajėgų vystytis, susivokti, būti objektyvų, taip pat nekūrybingą, nemokslinį ir autoritarinį. Čia pateikiame dvi tipiškas ištraukas iš jo veikalų, – reikia atsiminti, kad von Grunebaumas, dėstęs dideliam būriui tos srities mokslininkų, tvarkęs jų reikalus ir skirstęs jiems stipendijas, rašė turėdamas unikalų Europos mokslininko Jungtinėse Valstijose autoritetą.

> „Labai svarbu suvokti, kad musulmonų civilizacija yra kultūrinis esinys, kuriam svetimi mūsų pagrindiniai siekiai. Ji nėra gyvybiškai suinteresuota struktūrinėmis kitų kultūrų studijomis nei kaip tikslu pačiu savaime, nei kaip priemone aiškiau suvokti savo pačios pobūdį ir istoriją. Jeigu ši pastaba tiktų tik šiuolaikiniam islamui, būtų galima sieti tai su iki pačių gelmių sutrikdyta islamo būkle, kuri neleidžia jam pažvelgti anapus savęs, jeigu niekas nespiria. Tačiau kadangi ji tinka ir praeičiai, galbūt galima stengtis tai susieti su esminiu šios [islamo] civilizacijos antihumanizmu, t. y. su tvirtu atsisakymu bet kokiu mastu pripažinti žmogų esant arbitrą ar daiktų matą ir tendencija pasitenkinti tiesa kaip mentalinių struktūrų aprašymu, kitaip tariant, psichologine tiesa."

> „[Arabų ar islamo nacionalizmas] stokoja tautos dieviškosios teisės sampratos, nors kartkartėmis tai ir išsprūsta kaip lozungas, jis stokoja formuojamosios etikos, jis, atrodytų, taip pat stokoja XIX šimtmečio pabaigos tikėjimo mechanistiniu progresu; tačiau užvis labiausiai jis stokoja intelektualinės pirmapradžio fenomeno stiprybės. Ir galia, ir valia turėti galią yra tikslai patys

savaime. [Šis sakinys, rodos, nėra būtinas jo argumentams; tačiau jis, be abejo, suteikia von Grunebaumui filosofiškai skambančio nesakinio saugumą, tartum leidžia jam įsitikinti, kad apie islamą jis kalbąs išmintingai, o ne menkinamai.] Apmaudas dėl politinių nuoskaudų (išgyvenamas islamo) sukelia nekantrumą ir apsunkina toliaregišką analizę bei planavimą intelektualinėje srityje."[115]

Daugelyje kitų kontekstų toks rašymas būtų mandagiai pavadintas poleminiu. Bet orientalizmo atveju jis, žinoma, yra palyginti ortodoksinis, o po Antrojo pasaulinio karo, daugiausia dėl kultūrinio prestižo, siejamo su Europos mokslininkais, amerikiečių Viduriniųjų Rytų studijose laikomas kanonine išmintimi. Vis dėlto esminga tai, kad orientalinių studijų sritis nekritiškai akceptuoja von Grunebaumo veikalus, nors pati ši sritis šiandien ir nebegali reprodukuoti tokių figūrų kaip jis. Tik vienas mokslininkas ėmėsi kritiškai įvertinti von Grunebaumo pažiūras – Abdullah Laroui, Maroko istorikas ir politikos teoretikas.

Redukcinio pakartojimo motyvą von Grunebaumo veikaluose panaudodamas kaip praktinį kritinės antiorientalistinės studijos įrankį, Laroui apskritai įspūdingai susidoroja su užduotimi. Jis kelia sau klausimą, kodėl von Grunebaumo darbas, nepaisant galybės detalių ir akivaizdžiai plataus užmojo, vis vien lieka redukcinis. Pasak Laroui, „būdvardžiai, kuriuos von Grunebaumas deda prie žodžio „islamas" (viduramžiškas, klasikinis, modernus), yra neutralūs ar net pertekliniai: nėra skirtumo tarp klasikinio islamo ir viduramžių islamo ar tiesiog islamo. ... Tad [von Grunebaumui] egzistuoja tik *vienas* islamas, kuris keičiasi pats savyje."[116] Šiuolaikinis islamas, von Grunebaumo nuomone, nusigręžė nuo Vakarų todėl, kad tebėra ištikimas pradiniam savęs supratimui; vis dėlto islamas gali modernizuotis tik reinterpretuodamas save vakarietišku požiūriu – o tai, suprantama, von Grunebaumas parodo esant neįmanoma. Apibūdindamas von Grunebaumo išvadas, kurios papildo islamo, kaip nepajėgiančios atsinaujinti kultūros,

[115] Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), p. 55, 261.

[116] Abdullah Laroui, „Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum", *Diogène* 38 (juillet–septembre 1973): 30. Ši esė buvo įtraukta į kn.: Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?*, trans. Diarmid Cammell (Berkeley: University of California Press, 1976).

portretą, Laroui nepamini, jog idėja, kad islamas turįs naudoti vakarietiškus metodus, idant patobulintų save, tapo, galbūt dėl von Grunebaumo plačios įtakos, kone truizmu Viduriniųjų Rytų studijų srityje. (Pavyzdžiui, Davidas Gordonas savo knygoje *Apsisprendimo teisė ir istorija Trečiajame pasaulyje*[117] ragina arabus, afrikiečius ir azijiečius „subręsti" ir įrodinėja, kad tai galima pasiekti tik mokantis iš vakarietiškojo objektyvumo.)

Laroui analizė taip pat atskleidžia, kaip A. L. Kroeberio kultūralistinę teoriją von Grunebaumas taikė siekdamas suprasti islamą ir kaip ši priemonė neišvengiamai priveda prie daugybės redukcijų ir eliminacijų, kuriomis islamas gali būti reprezentuojamas kaip uždara išskyrimų sistema. Taigi kiekvieną iš daugelio įvairių islamo kultūros aspektų von Grunebaumas gali traktuoti kaip tiesioginį nekintamos matricos, ypatingos Dievo teorijos, suteikiančios jiems prasmę ir tvarką, atspindį: tad raida, istorija, tradicija, tikrovė islame yra sukeičiamos. Laroui teisingai teigia, kad istorija, kaip sudėtinga įvykių, laikinumų ir prasmių tvarka, negali būti redukuota į tokią kultūros sąvoką, lygiai kaip ta kultūra negali būti redukuota į ideologiją, o ideologija – į teologiją. Von Grunebaumas tapo tiek orientalistinių dogmų, kurias jis paveldėjo, auka, tiek auka islamo skiriamojo požymio, kurį jis pasirinko interpretuoti kaip ydą: kad islame galima aptikti aiškiai suformuluotą religijos teoriją ir vos kelis religinės patirties liudijimus, aiškiai suformuluotą politinę teoriją ir vos kelis tikslius politinius dokumentus, socialinės struktūros teoriją ir vos kelis individualizuotus veiksmus, istorijos teoriją ir vos kelis datuotus įvykius, suformuluotą ekonomikos teoriją ir vos kelias skaičiais išreikštas eilutes, ir t. t.[118] Galutinis rezultatas – tai kultūros teorijos visiškai supančiota istorinė islamo vizija, nepajėgi prideramai įvertinti ar net nagrinėti jo egzistencinę tikrovę, atsiveriančią jo sekėjų patyrime. Šiaip ar taip, von Grunebaumo islamas yra ankstesniųjų Europos orientalistų islamas – monolitinis, niekinantis įprastinį žmogiškąjį patyrimą, vulgarus, supaprastintas, nesikeičiantis.

Iš esmės toks požiūris į islamą yra politinis, net eufemistiškai nevadintinas nešališku. Jo stiprų poveikį naujiesiems orientalistams (t. y. jaunesniems negu von Grunebaumas) iš dalies lėmė jo tradicinis autoritetas,

[117] David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971).

[118] Laroui, „Pour une méthodologie des études islamiques", p. 41.

iš dalies – jo kaip priemonės suprasti platų pasaulio regioną ir paskelbti jį visiškai rišliu fenomenu vartojamoji vertė. Kadangi Vakarams visada buvo nelengva politiškai kontroliuoti islamą, – o nuo Antrojo pasaulinio karo arabų nacionalizmas neabejotinai reiškėsi kaip judėjimas, atvirai deklaruojantis savo priešiškumą Vakarų imperializmui, – troškimas atsimokant teigti apie islamą intelektualiai patenkinančius dalykus stiprėja. Vienas autoritetas apie islamą pareiškė (nepatikslindamas, *kurį* islamą ar islamo aspektą jis turi omenyje), kad jis esąs „vienas uždarų tradicinių visuomenių prototipas". Čia atkreipkite dėmesį į pamokomą žodžio *islamas*, kuriuo podraug nusakoma ir visuomenė, ir religija, ir prototipas, ir tikrovė, vartojimą. Tačiau visa tai tas pats mokslininkas pajungs sampratai, kad, kitaip negu normalios („mūsų") visuomenės, islamo ir Viduriniųjų Rytų visuomenės yra perdėm „politinės" – šiuo būdvardžiu išsakomas priekaištas islamui, kad jis nesąs „liberalus", kad jis nepajėgiąs atskirti (kaip „mes" darome) politikos nuo kultūros. Taip sukuriamas atstumiantis ideologinis „mūsų" ir „jų" portretas:

> „Mūsų didžiuoju tikslu turi likti siekis suprasti Viduriniųjų Rytų visuomenę kaip visumą. Tik visuomenė [kaip „mūsų"], kuri jau pasiekė dinamišką stabilumą, įstengia mąstyti apie politiką, ekonomiką ar kultūrą kaip apie tikrai autonomiškas egzistavimo sritis, o ne tik kaip apie studijuoti patogius sektorius. Tradicinėje visuomenėje, kuri neskiria to, kas „ciesoriaus", nuo to, kas Dievo, ar kuri yra visiškai apimta nuolatinio kitimo, problemos esmę sudaro ryšys tarp, tarkim, politikos ir visų kitų gyvenimo aspektų. Šiandien, pavyzdžiui, tai, ar žmogus turi vesti keturias žmonas, ar vieną, pasninkauti ar valgyti, įsigyti ar prarasti žemę, pasikliauti apreiškimu ar protu, Viduriniuosiuose Rytuose yra politinės problemos. ... Ne mažiau kaip pats musulmonas, naujasis orientalistas turi iš naujo aiškintis, kokie galėtų būti reikšmingi islamiškosios visuomenės santykiai ir struktūros."[119]

Daugumos pavyzdžių (keturių žmonų vedimas, pasninkavimas ar valgymas ir t. t.) trivialumas perša mintį apie islamo visa apimantį pobūdį ir

[119] Manfred Halpern, „Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples", *World Politics* 15 (October 1962): 121–122.

tironiškumą. Apie vietą, *kur* tai turėtų vykti, neužsimenama. Tačiau mums dėl visa ko primenamas neabejotinai nepolitinis faktas, kad iš esmės orientalistų „dėka patiems Viduriniųjų Rytų gyventojams buvo pateiktas tikslus jų praeities įvertinimas“[120], – juk galime pamiršti, kad orientalistai žino dalykus, kurių patys rytiečiai negali žinoti.

Taip būtų galima reziumuoti naujojo amerikietiškojo orientalizmo „griežtąją“ mokyklą; savo ruožtu „švelnioji“ mokykla pabrėžia faktą, kad tradicinis orientalizmas mums nusakė pagrindinius islamo istorijos, religijos ir visuomenės bruožus, bet „pernelyg dažnai pasitenkino apibendrindamas civilizacijos prasmę kelių rankraščių pagrindu“[121]. Taigi ginčydamasis su tradiciniu orientalistu naujasis kultūrinių regionų specialistas filosofiškai įrodinėja:

> „Tyrimų metodologija ir disciplininės paradigmos neturi lemti, kas atrenkama studijuoti, jos neturi apriboti stebėjimo. Kultūrinių regionų studijos šiuo požiūriu laikosi nuomonės, kad tikrai galima pažinti tik egzistuojančius dalykus, o metodai ir teorijos tėra abstrakcijos, kurios tvarko stebėjimą ir teikia paaiškinimus pagal neempirinius kriterijus.“[122]

Gerai. Tačiau *kaip* pažįstami „egzistuojantys dalykai“ ir kokiu mastu pažįstantysis *konstituoja* „egzistuojančius dalykus“? Į tai, kaip į diskutuotiną klausimą, neatsakoma, nes kultūrinių regionų studijų programose institucionalizuojamas naujas Oriento kaip to, kas egzistuoja, nevertybinis supratimas. Nesileidžiant į tendencingą teorizavimą islamas yra *retai* studijuojamas, *retai* tyrinėjamas, *retai* pažįstamas: šios sampratos naivumas vargiai nuslepia tai, ką ji reiškia ideologiškai, – absurdiškus teiginius, kad žmogus nevaidina jokio vaidmens nei renkantis pažinimo medžiagą, nei jo procesą, kad Oriento tikrovė yra statiška ir „egzistuoja“, kad tik mesijiškas revoliucionierius (dr. Kissingerio žodžiais tariant) nepripažins skirtumo tarp išorinės tikrovės ir tos, kuri esti jo galvoje.

Tarp griežtosios ir švelniosios mokyklų įsiterpia daugiau ar mažiau atmieštos senojo orientalizmo versijos: vienais atvejais jos klesti naujų

[120] *Ibid.*, p. 117.

[121] Leonard Binder, „1974 Presidential Address“, MESA *Bulletin* 9, no. 1 (February 1975): 2.

[122] *Ibid.*, p. 5.

akademinių žargonų pavidalu, o kitais – senųjų. Tačiau pagrindinės orientalizmo dogmos gryniausiu pavidalu šiandien egzistuoja arabų ir islamo studijų srityje. Trumpai pakartokime jas čia: viena dogma teigia egzistuojant absoliutų ir sisteminį skirtumą tarp Vakarų, kurie yra racionalūs, išsivystę, humaniški ir pranašesni, ir Oriento, kuris yra nukrypęs nuo normos, neišsivystęs, žemesnis. Kita dogma teigia, kad pirmenybė visada teikiama abstrakcijoms apie Orientą, ypač toms, kurios pagrįstos tekstais, reprezentuojančiais „klasikinę" Oriento civilizaciją, o ne tiesioginiams liudijimams, paimtiems iš nūdienių Oriento realijų. Trečioji dogma teigia, kad Orientas yra amžinas, vienalytis ir nepajėgus apibrėžti save; todėl tariama, kad itin apibendrintas ir sisteminis žodynas Orientui apibūdinti vakarietišku požiūriu yra neišvengiamas ir net moksliškai „objektyvus". Ketvirtoji dogma teigia, kad Orientas iš esmės yra arba tai, ko reikia bijoti (geltonasis pavojus, mongolų ordos, rudųjų viešpatavimas), arba tai, kas turi būti kontroliuojama (nuramdymu, tyrinėjimu ir vystymu, tiesiogine okupacija, jei tik įmanoma).

Nepaprasta tai, kad šios sampratos atkakliai gyvuoja nesulaukdamos reikšmingo atkirčio akademinėse ar vyriausybinėse šiuolaikinio Artimojo Oriento studijose. Deja, jokio akivaizdaus rezultato – jeigu apskritai būta tokio ambicingo gesto – islamo tyrinėtojų ar arabistų darbas siekiant užginčyti orientalizmo dogmas nėra davęs; šen ar ten pasirodęs pavienis straipsnis, kad ir reikšmingas savo metui ir vietai, rasi negali paveikti imponuojančio mokslinių tyrinėjimų konsensuso, kurį palaiko visokiausios agentūros, institucijos ir tradicijos, krypties. Esminga čia tai, kad islamą tiriančio orientalizmo šiuolaikinis gyvenimas visiškai skyrėsi nuo kitų orientalizmo specializacijų gyvenimo. Suinteresuotų Aziją tyrinėjančių mokslininkų komitetas (Committee of Concerned Asia Scholars), kurio nariai daugiausia buvo amerikiečiai, septintajame dešimtmetyje sukėlė perversmą Rytų Azijos specialistų gretose; Afrikos studijų specialistams panašų iššūkį metė revizionistai; panašiai atsitiko ir kitiems Trečiojo pasaulio studijų specialistams. Revizijos nepatyrė tik arabistai ir islamologai. Jiems vis dar egzistuoja tokie dalykai, kaip *tokia* islamo visuomenė, *tokia* arabų dvasia, *tokia* orientalinė psichė. Net tie, kurie specializuojasi tyrinėti dabartinį islamo pasaulį, anachroniškai naudoja tokius tekstus kaip Koranas, kad išsiaiškintų kiekvieną šiuolaikinio Egipto ar Alžyro visuomenės aspektą. Tariama, kad islamas, ar orientalisto konstituotas jo

septintojo šimtmečio idealas, pasižymi vienybe, kuri išvengia artimesnių šiems laikams ir reikšmingesnių kolonializmo, imperializmo ir net įprastinės politikos įtakų. Klišės apie tai, kaip musulmonai (ar mahometonai, kaip jie vis dar kartais vadinami) elgiasi, dažnai pasakomos su tokiu atsainumu, kokio niekas sau neleistų kalbėdamas apie juoduosius ar žydus. Geriausiu atveju musulmonas orientalistui tėra „vietinis informantas". Vis dėlto slapčiomis į jį tebežvelgiama kaip į niekintiną eretiką, kuriam už savo nuodėmes dar tenka kęsti visiškai nedėkingą žmogaus, laikomo – neigiamai – antisionistu, padėtį.

Be abejo, esama Viduriniųjų Rytų studijų isteblišmento, interesų bendrumo, „mokslo draugų" ar „ekspertų" tinklo, siejančio korporacinį verslą, fondus, naftos bendroves, misijas, ginkluotąsias pajėgas, diplomatinę tarnybą, žvalgybos bendruomenę su akademiniu pasauliu. Esama stipendijų ir kitokio atlygio, esama organizacijų, esama hierarchijų, esama institutų, centrų, fakultetų, skyrių, kurių visų tikslas yra įteisinti ir palaikyti pagrindinių, iš esmės nesikeičiančių idėjų apie islamą, Orientą ir arabus autoritetą. Neseniai paskelbta kritinė Viduriniųjų Rytų studijų funkcionavimo Jungtinėse Valstijose analizė rodo, kad ši tyrimų sritis yra anaiptol ne „monolitinė", bet komplikuota, apimanti tiek senojo stiliaus orientalistus, sąmoningai marginalinius specialistus, kovos su sukilėliais specialistus, politikos strategus, tiek „nedidelę mažumą ... galios tarpininkų akademiniame pasaulyje"[123]. Šiaip ar taip, orientalizmo dogmos šerdis išlieka.

Kaip iškiliausią ir intelektualiniu požiūriu prestižiškiausią pavyzdį, ką dabar kuria ši sritis, glaustai aptarkime dvitomę *Kembridžo islamo istoriją*, kuri pirmą kartą buvo išleista Anglijoje 1970 metais ir yra kanoninė orientalisto ortodoksijos suma. Sakyti, kad šis veikalas, kurį rašė daug įžymybių, yra intelektualinė nesėkmė vertinant bet kokiais kitais, išskyrus orientalistinius, kriterijais, reikštų sakyti, kad jame galėjo būti pateikta kitokia ir geresnė islamo istorija. Iš esmės, kaip pažymėjo keli mąslesni mokslininkai[124], tokio pobūdžio istorija buvo pasmerkta jau paties sumanymo ir negalėjo būti kitaip ar geriau parašyta: pernelyg daug idėjų nekritiškai priėmė jos leidėjai, pernelyg buvo pasitikima miglotomis sampratomis, menkai buvo

[123] „Middle East Studies in the United States", *MERIP Reports* 38 (June 1975): 5.

[124] Geriausias kritines *Kembridžo islamo istorijos* apžvalgas pateikė Albertas Hourani (*The English Historical Review* 87, no. 343 (April 1972): 348–357) ir Rogeris Owenas (*Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287–298).

akcentuoti metodologiniai klausimai (kurie buvo palikti tokie, kokie beveik du šimtmečius nesikeisdami figūravo orientalizmo diskurse), jokių pastangų nebuvo imtasi net tam, kad pati islamo idėja atrodytų įdomi. Be to, *Kembridžo islamo istorija* ne tik iš esmės klaidingai supranta ir klaidingai perteikia islamą kaip religiją; ji neturi ir vieningos savo, kaip istorijos, idėjos. Apie nedaugelį tokių milžiniškų sumanymų kaip šis būtų galima pasakyti, kad juose kone visiškai nėra idėjų ir metodologinės nuovokos.

Erfano Shahido skyriuje apie ikiislamiškąją Arabiją, kuriuo prasideda ši istorija, supratingai aprašoma vaisinga topografijos ir žmogiškosios ekonomijos dermė, iš kurios septintajame amžiuje radosi islamas. Tačiau ką dora būtų galima pasakyti apie islamo istoriją, įvade P. M. Holto atsainokai apibūdintą kaip „kultūrinę sintezę"[125], kuri nuo ikiislamiškosios Arabijos tiesiogiai pereina prie skyriaus apie Muhammadą, paskui prie skyriaus apie patriarchų ir Omejadų kalifatus, tačiau nė nestabtelėja įvertinti islamo kaip pažiūrų sistemos, tikėjimo ar doktrinos? Šimtuose pirmojo tomo puslapių islamas traktuojamas kaip begalinė mūšių, karaliavimų ir mirčių, iškilimų ir suklestėjimų, atsiradimų ir išnykimų chronologija, kuri daugiausia dėstoma baisiai monotoniškai.

Kaip pavyzdį imkime Abasidų laikotarpį nuo aštuntojo iki vienuoliktojo amžiaus. Kiekvienas, kuris yra bent probėgšmais susipažinęs su arabų ar islamo istorija, žino, kad tai buvo islamiškosios civilizacijos viršūnė, ne mažiau nuostabi kultūros istorijos epocha kaip aukštasis Renesansas Italijoje. Tačiau aprašyme, kuris užima 40 puslapių, apie jokias jo vertybes nė neužsimenama; vietoj to skaitome tokius sakinius: „Kadaise kalifato galva [al Mamūnas], regis, ėmė vengti kontaktų su Bagdado visuomene ir įsitaisė gyventi Merve, pavedęs valdyti Iraką vienam savo patikėtinių, al Hasanui ibn Sahlui, al Fadlo broliui; šiam kone iš karto teko susidurti su rimtu šiitų sukilimu, vadovaujamu Abu al Sarajos, kuris 199 m. antrąją džumadą (815 m. sausį) iš Kufos paragino imtis ginklų, idant paremtų hasanidą Ibn Tabatabą."[126] Žmogus, kuris nėra islamo tyrinėtojas, priskaitęs ligi šios vietos dar nežinos, kas yra

[125] P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

[126] D. Sourdel, „The Abbasid Caliphate", *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 121.

tas šiitas ar hasanidas. Jis neturės supratimo, kas yra antroji džumada, išskyrus tai, kad ji aiškiai žymi kažkokią datą*. Ir, aišku, jis manys, kad Abasidai, tarp jų ir Harūnas al Rašidas, buvo nepataisomai apatiški ir kraugeriški žmogeliai, murksoję Merve.

Centriniai islamo kraštai apibūdinti nepaminint Šiaurės Afrikos ir Andalūzijos, o *jų* istorija pateikta kaip tvarkinga įvykių tėkmė nuo praeities iki nūdienos. Taigi pirmajame tome islamas yra geografinė designacija, kurią ekspertai chronologiškai ir selektyviai taiko kaip tinkami. Tačiau niekur skyriuose apie klasikinį islamą deramai neparengiama tam nusivylimui, kuris mūsų laukia priėjus „nesenus laikus", kaip jie vadinami. Skyrius apie šiuolaikinius arabų kraštus parašytas be menkiausio šiame regione vykstančių revoliucinių permainų supratimo. Autoriaus požiūris į arabus yra globėjiškas, atvirai reakcingas („reikia pasakyti, kad per šį laikotarpį išsilavinusi ir neišsilavinusi arabų šalių jaunuomenė, kupina idealizmo ir entuziazmo, tapo vaisinga politinės eksploatacijos dirva, o kartais, galbūt to nė nesuvokdama, – beprincipių ekstremistų ir agitatorių įrankiu"[127]), švelninamas retų liaupsių libanietiškajam nacionalizmui (nors niekur nepasakoma, kad ketvirtajame dešimtmetyje saujelę arabų patraukęs fašizmas sulaukė atgarsio ir tarp Libano maronitų, kurie, nusižiūrėję į Mussolini'o juodmarškinius, 1936 m. įkūrė „Falanges libanaises"**). Kalbama apie 1936 metų „neramumus ir bruzdėjimus", tačiau nepaminimas sionizmas, o tokioms sąvokoms kaip antikolonializmas ir antiimperializmas niekada neleidžiama sudrumsti tykios naratyvo tėkmės. Dėl skyrių apie „Vakarų politinį poveikį" ir „ekonominius bei socialinius pokyčius", – šios idėjos nesukonkretinamos, – tai jie pridedami it nenorom darant nuolaidą islamui kaip reiškiniui, kuris apskritai turi šį tą bendra su „mūsų" pasauliu. Pokyčiai vienašališkai prilyginami modernizacijai, nors niekur nepaaiškinama, kodėl kitokio pobūdžio pokyčiai turi būti taip griežtai atmesti. Kadangi tariama, jog vertingi buvo tik islamo ryšiai su Vakarais, Bandungo, Afrikos

[127] Z. N. Zeine, „The Arab Lands", *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 575.

* Šeštasis musulmoniškojo Mėnulio kalendoriaus mėnuo. Antrąja džumada (*Džumada al-Uchra*) jis vadinamas dėl to, kad prieš jį einantis penktasis mėnuo irgi vadinamas džumada (*Džumada al-Ula*).

** Libaniečių falangos (*pranc.*).

ar Trečiojo pasaulio reikšmė paprastai ignoruojama; šis atsainus abejingumas geriems trims ketvirtadaliams tikrovės šiek tiek paaiškina nuostabiai linksmą teiginį, kad „buvo parengta istorinė dirva [kieno, kam, kokiu būdu?] naujiems Vakarų ir islamo santykiams, ... pagrįstiems lygybe ir bendradarbiavimu“[128].

Pirmasis tomas mus įklampina į aibę prieštaravimų ir keblumų dėl to, kas iš tikrųjų yra islamas, tačiau jokios pagalbos antrasis tomas mums nesuteiks. Pusė knygos yra skirta laikotarpiui nuo X iki XX amžiaus Indijoje, Pakistane, Indonezijoje, Ispanijoje, Šiaurės Afrikoje ir Sicilijoje; labiau išsiskiria skyriai apie Šiaurės Afriką, nors beveik visur vyrauja tas pats orientalisto profesinio žargono ir chaotiškų istorinių detalių derinys. Po maždaug 1200 puslapių sudėtingos prozos „islamas“ į kultūrinę sintezę yra panašus ne ką labiau nei bet koks kitas karalių, mūšių ir dinastijų išvardijimas. Tačiau kitoje antrojo tomo pusėje didžiąją sintezę apvainikuoja straipsniai „Geografinė aplinka“, „Islamo civilizacijos šaltiniai“, „Religija ir kultūra“ ir „Karyba“.

Dabar pagrįsčiau galime pateikti teisėtų klausimų ir prieštaravimų. Kodėl buvo užsakytas straipsnis apie islamo karybą, jeigu tai, kas iš tikrųjų aptariama (beje, įdomiai), yra kai kurių islamiškųjų armijų sociologija? Ar reikia tarti egzistuojant islamiškąją kariauseną, kuri skiriasi, sakykim, nuo krikščioniškosios? Kaip analogiška tema peršasi komunistinio karo priešpriešinimas kapitalistiniam. Kokia nauda aiškintis islamą – nebent taip Gustave'as von Grunebaumas demonstruoja savo nerinklią erudiciją – iš miglotų Leopoldo von Ranke's citatų, kurios podraug su kita tokia pat daugiažode ir nereikšminga medžiaga mirga jo puslapiuose apie islamo civilizaciją? Ar ne apgaulinga taip užmaskuoti tikrąjį Grunebaumo teiginį, kad islamo civilizacija yra pagrįsta beprincipiu musulmonų skolinimusi iš judėjiškosios-krikščioniškosios, heleniškosios ir austriškosios-vokiškosios civilizacijų? Palyginkime su šia idėja – kad islamas iš esmės yra plagijavimu pagrįsta kultūra – pirmajame tome išsakytą mintį, jog „vadinamoji arabų literatūra“ buvo sukurta persų (jokių įrodymų nepateikta, jokių vardų nenurodyta). Louis Gardet, gvildenantis „religiją ir kultūrą“, mums be ilgų svarstymų pareiškia, kad turėtų būti aptariami tik penki pirmieji islamo šimtmečiai; ar tai reiškia, kad religija ir kultūra „moderniaisiais laikais“

[128] Dankwart A. Rustow, „The Political Impact of the West“, *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 697.

nebegali būti „sintetinamos", ar kad islamas XII amžiuje įgijo galutinį pavidalą? Ar iš tikrųjų egzistuoja toks dalykas kaip „islamo geografija", kuri, regis, apima musulmonų miestų „planingą anarchiją", ar tai iš esmės yra prasimanytas dalykas siekiant įrodyti nelanksčią geografinio-rasinio determinizmo teoriją? Kaip užuomina mums primenamas „ramadano pasninkavimas su veikliomis naktimis" tikintis, kad iš jos pasidarysime išvadą, jog islamas – tai religija, „sumanyta miesto gyventojams". Šis paaiškinimas reikalauja paaiškinimo.

Skirsniai apie ekonomiką ir socialines institucijas, apie teisę ir teisingumą, misticizmą, meną ir architektūrą, mokslą ir įvairiopą islamiškąją literatūrą yra apskritai aukštesnio lygio negu dauguma *Istorijos*. Tačiau niekur nėra įrodymų, kad jų autoriai turėtų daug ką bendra su moderniais humanitarais ar sociologais, dirbančiais kitose disciplinose: į akis krinta tradicinės idėjų istorijos, marksistinės analizės, Naujosios istorijos technikų nebuvimas. Žodžiu, islamas jo istorikams atrodo veikiau atitinkąs platoniškus ir antikvarinius palinkimus. Vieniems *Istorijos* autoriams islamas yra politika ir religija, kitiems – buvimo stilius, tretiems jis yra „atskiriamas nuo musulmoniškos visuomenės", dar kitiems – mįslingai pažįstama esmė; *visiems* autoriams islamas yra tolimas, įtampos nedraskomas dalykas, kuris nedaug ką pamokoma gali pasakyti apie nūdienos musulmonų problemas. Viršum viso šio padriko sumanymo, koks yra *Kembridžo islamo istorija*, tvyro senas orientalizmo truizmas, kad islamas siejasi su tekstais, o ne su žmonėmis.

Pagrindinis klausimas, kurį kelia tokie šiuolaikiniai orientalistiniai tekstai kaip *Kembridžo islamo istorija*, – ar etninė kilmė ir religija geriausiai arba bent jau parankiausiai, esmingiausiai ir aiškiausiai apibrėžia žmogaus patyrimą. Ar siekiant perprasti šiuolaikinę politiką geriau žinoti, kad X ir Y yra tam tikrais konkrečiais būdais nuskriausti, ar kad jie yra musulmonai ar žydai? Tai, žinoma, svarstytinas klausimas; tad racionaliu požiūriu mums, matyt, liks svarbios tiek religinės etninės, tiek socialinės ekonominės charakteristikos. Tačiau orientalizmui islamo kategorija aiškiai nusveria visas kitas, o tai svarbiausia nagrinėjant jo retrogradiškas intelektualines taktikas.

3. *Tiktai islamas*. Semitiško paprastumo teorija, kokią ją galima rasti šiuolaikiniame orientalizme, yra taip giliai įsišaknijusi, kad ji kone nesiskirdama funkcionuoja tiek tokioje gerai žinomoje Europos antisemitinėje raštijoje kaip *Siono išminčių protokolai*, tiek tokiose pastabose, kokias Chaimas Weizmannas 1918 m. gegužės 30 d. išsakė Arthurui Balfourui:

> „Arabai, kurie yra paviršutiniškai gudrūs ir su galva, garbina tik vienui vieną dalyką – galią ir sėkmę. ... Britų valdžia ... žinodama klastingą arabo prigimtį ... turi akylai ir nuolat budėti. ... Kuo anglų režimas mėgina būti teisingesnis, tuo arabai tampa akiplėšiškesni. ... Tokia padėtis, kokia yra dabar, neišvengiamai vestų prie arabų Palestinos įkūrimo, jeigu Palestinoje būtų arabų. Tačiau, tiesą sakant, iš to nieko neišeis, nes felachas yra atsilikęs mažiausiai keturiais šimtmečiais, o efendis ... nedoras, neišsilavinęs, godus ir tiek nepatriotiškas, tiek nieko nesugebantis."[129]

Weizmanno ir europietiškojo antisemitizmo bendras vardiklis yra orientalistinis požiūris, kad semitai (ar jų pogrupis) iš prigimties stokoja pageidautinų vakarietiškų savybių. Tačiau skirtumas tarp Renano ir Weizmanno yra tas, kad pastarasis savo retorikai paremti jau sutelkė svarų institucijų užnugarį, o pirmasis – dar ne. Ar XX amžiaus orientalizmui nebūdinga ta pati nesenstanti „maloninga vaikystė", – nerūpestingai susidedanti tai su mokslingumu, tai su valstybe ir visomis jos institucijomis, – kurią Renanas įžvelgė semituose kaip nekintamą jų buvimo būdą?

Tačiau daug daugiau žalos padarė ta šio mito versija, kuri buvo palaikoma XX amžiuje. Ji sukūrė arabo, kokį jį mato „pažengusi" kvazivakarietiška visuomenė, paveikslą. Palestinietis, besipriešinantis užsienio kolonizatoriams, buvo arba kvailas laukinis, arba moraliniu ir net egzistenciniu požiūriu nereikšmingas žmogus. Pagal Izraelio teisę tik žydui yra laiduojamos visos pilietinės teisės ir besąlygiškos imigravimo privilegijos; nors arabai ir yra čionykščiai krašto gyventojai, jiems suteikiamos siauresnės, paprastesnės teisės: jie negali imigruoti, o jeigu atrodo, kad jie neturi tokių pačių teisių, taip yra dėl to, kad jie „mažiau išsivystę". Orientalizmas perdėm lemia Izraelio politiką arabų atžvilgiu, kaip su kaupu įrodo neseniai paskelbta Koenigo ataskaita*. Esama gerų arabų (tai tie, kurie daro ką liepiami) ir blogų arabų (tie, kurie to nedaro ir todėl yra teroristai). Bet daugiausia yra visų tų arabų, kurie, kartą nugalėti, turėtų klusniai sėdėti už patikimai įtvirtintos linijos,

[129] Cituojama iš: Ingrams, *Palestine Papers, 1917–1922*, p. 31–32.

* Izraelio vidaus reikalų ministerijos Galilėjos skyriaus vadovo Israelio Koenigo konfidenciali ataskaita, parengta ministrui pirmininkui I. Rabinui. Šioje ataskaitoje, kurią 1976 m. rugsėjo 7 d. paskelbė Izraelio laikraštis „Al-Hamishmar", teigiama, kad Izraelio gyventojai palestiniečiai yra „žydų kūną ėdantis vėžys, kurį būtina pažaboti ir sutramdyti".

valdomi mažiausio įmanomo žmonių skaičiaus, pagal teoriją, kad arabai turi pripažinti Izraelio viršenybės mitą ir niekada nedrįsti pulti. Tereikia tik peržvelgti generolo Yehoshafato Harkabi'o knygos *Arabo nuostatos Izraelio atžvilgiu* puslapius, kad įsitikintum, jog – kaip kupinais susižavėjimo žodžiais Robertas Alteris rašo *Commentary*[130] – arabo dvasia, demoralizuota, iki gelmių persisunkusi antisemitizmu, smurtinga ir nestabili, yra pajėgi produkuoti tik retoriką ir mažai ką daugiau. Vienas mitas paremia ir sukuria kitą. Jie atitaria vienas kitam, linkdami į simetrijas ir tokio pobūdžio schemas, kurių būtų galima tikėtis iš pačių arabų kaip rytiečių, tačiau su kuriomis joks arabas kaip žmogus iš tikrųjų nesutiktų.

Pats iš savęs ir savaime orientalizmas kaip įsitikinimų visuma, kaip analizės metodas plėtotis negali. Iš tikrųjų tai doktrininė plėtotės antitezė. Jo pagrindinis argumentas yra sustabdytos semitų plėtotės mitas. Iš šios matricos kyla kiti mitai, kurių kiekvienas rodo semitą esant vakariečio priešybę ir savo paties nepataisomo silpnumo auką. Dėl aplinkybių ir įvykių susipynimo semitiškasis mitas suskilo sionistiniame judėjime; vienas semitas nuėjo orientalizmo keliu, o kitas, arabas, buvo priverstas eiti rytiečio keliu. Mitas pasitelkiamas kaskart, kai šaukiamasi palapinės ir genties; mitas pasitelkiamas kaskart, kai primenama arabų nacionalinio charakterio samprata. Šių instrumentų įtaką protui sustiprina institucijos, sukuriamos aplink juos. Kiekvienas orientalistas tiesiogine prasme remiasi pribloškiančios galios sistema, nes mitai, kuriuos skleidžia orientalizmas, yra efemeriški. Šios sistemos kulminacinis taškas yra pačios valstybės institucijos. Tad rašyti apie orientalinį arabų pasaulį reiškia rašyti su nacijos autoritetu, reiškia rašyti ne teigiant rėksmingą ideologiją, bet su neginčijamu absoliučios tiesos, kurią remia absoliuti jėga, tikrumu.

1974 m. vasario laidoje *Commentary* savo skaitytojams pateikė profesoriaus Gilio Carlo Alroy'aus straipsnį, pavadintą „Ar arabai nori taikos?". Alroy yra politikos mokslų profesorius, parašęs du veikalus: *Požiūriai į žydų valstybingumą arabų pasaulyje* (*Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World*) ir *Viduriniųjų Rytų konflikto vaizdiniai* (*Images of Middle East Conflict*); jis yra žmogus, kuris dedasi „pažįstąs" arabus, ir akivaizdžiai yra įvaizdžio kūrimo specialistas.

[130] Robert Alter, „Rhetoric and the Arab Mind", *Commentary*, October 1968, p. 61–85. Šį straipsnį Alteris parašė kaip liaupsinamą generolo Harkabi'o knygos recenziją (žr.: Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem: Keter Press, 1972)).

Jo argumentai visiškai nuspėjami, – kad arabai nori sunaikinti Izraelį, kad arabai tikrai sako tai, ką turi omenyje (Alroy pretenzingai naudojasi savo gebėjimu cituoti liudijimus iš Egipto laikraščių, liudijimus, kuriuos jis visur sieja su „arabais", tarsi arabų ir egiptiečių laikraščiai būtų viena ir tas pat), ir t. t., – dėstomi su nesilpstančiu šališku užsidegimu. Pati jo straipsnio, kaip ir ankstesnių veikalų, parašytų kitų „arabistų" (tai „orientalistų" sinonimas), tokių kaip generolas Harkabi, kurio sritis yra „arabų dvasia", esmė, atmetus visas išorines nesąmones, yra darbinė hipotezė, kas gi iš tikrųjų yra arabai. Kitaip sakant, Alroy turi įrodyti, kad arabai, pirmiausia, visi kaip vienas yra linkę į kruviną kerštą, antra, psichologiškai nepajėgūs gyventi taikiai ir, trečia, iš prigimties laikosi teisingumo sampratos, kuri yra jo priešybė, dėl to jie nenusipelnė pasitikėjimo ir su jais reikia nuolat kovoti kaip su bet kokia kita pragaištinga liga. Kaip pagrindinį tai įrodantį įkaltį Alroy pateikia citatą iš Haroldo W. Gliddeno esė „Arabų pasaulis" (ją minėjau pirmajame skyriuje). Alroy konstatuoja, kad Gliddenas „labai taikliai" sugeba „pagauti kultūrinius skirtumus tarp vakariečių ir arabų požiūrio" į dalykus. Taigi Alroy'aus teiginys yra patvirtintas – arabai yra nepataisomi laukiniai, ir arabų dvasios autoritetas plačiai šiuo klausimu, reikia manyti, suinteresuotų žydų auditorijai pareiškė, kad arabus reikia toliau atidžiai stebėti. Jis tai padarė akademiškai, nešališkai, sąžiningai, pasinaudodamas liudijimais, paimtais iš pačių arabų – kurie, sako jis su olimpiniu tikrumu, „vienareikšmiškai atmetė ... realią taiką" – ir iš psichoanalizės[131].

Galima paaiškinti tokius teiginius atsižvelgiant į tai, jog dar kategoriškesnis ir ryškesnis skirtumas tarp orientalisto ir rytiečio yra tas, kad pirmasis *rašo* apie, o antrasis yra *aprašomas*. Antrajam yra skirtas pasyvus vaidmuo, o pirmajam – galia stebėti, studijuoti ir t. t.; kaip yra sakęs Roland'as Barthes'as, mitas (ir jo įamžintojai) gali nepaliaujamai pramanyti pats save (pačius save)[132]. Rytų žmogus pristatomas kaip nekintamas, stabilus, kaip tas, kurį reikia tyrinėti, kaip tas, kuriam reikia gauti žinių apie save. Nepageidaujama ir neleidžiama jokia dialektika. Egzistuoja informacijos šaltinis (rytietis) ir žinojimo šaltinis (orientalistas), žodžiu,

[131] Gil Carl Alroy, „Do The Arabs Want Peace?", *Commentary*, February 1974, p. 56–61.

[132] Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972), p. 109–159.

rašytojas ir objektas, kuris šiaip jau inertiškas. Santykis tarp jų iš esmės yra galios, kuri reprezentuojama gausiais vaizdiniais, dalykas. Štai pavyzdys, paimtas iš Raphaelio Patai *Auksinės upės, tekančios į auksinį kelią*:

> „Kad deramai nustatytume, ką Viduriniųjų Rytų kultūra *noriai priimtų* iš trikdančio turtingo Vakarų civilizacijos lobyno, *pirmiausia reikia įgyti* geresnį ir išsamesnį Viduriniųjų Rytų kultūros supratimą. Ta pati prielaida būtina norint *įvertinti* galimas *naujai įdiegtų savybių* pasekmes žmonių, kurie vadovaujasi tradicijomis, kultūriniam kontekstui. Be to, būdai ir priemonės, *kurios naujus kultūrinius teikinius galėtų padaryti priimtinus*, turėtų būti studijuojamos gerokai nuodugniau negu ligi šiol. Trumpai tariant, vienintelis būdas, kuris *leistų išnarplioti* Viduriniųjų Rytų *priešinimosi* vesternizacijai *Gordijaus mazgą*, yra Viduriniųjų Rytų studijavimas, jų tradicinės kultūros *visapusiškesnio vaizdo susidarymas*, geresnis šiuo metu juose *vykstančių permainų proceso* supratimas ir *skvarbesnis žvilgsnis* į Viduriniųjų Rytų kultūros suformuotų žmonių grupių psichologiją. *Ši užduotis reikalauja daug pastangų, bet atlygis, Vakarų* ir lemiamą reikšmę turinčių kaimyninių pasaulio regionų *darnus sutarimas*, yra jos visiškai vertas."[133]

Metaforinės figūros, ramstančios šią ištrauką (išskyriau jas kursyvu), yra paimtos iš įvairių žmogaus veiklos sričių: ir prekybos, ir sodininkystės, ir religijos, ir veterinarijos, ir istorijos. Tačiau kiekvienu atveju santykis tarp Viduriniųjų Rytų ir Vakarų iš tikrųjų yra nusakytas kaip seksualinis: kaip jau sakiau aptardamas Flaubert'ą, asociacija tarp Oriento ir sekso yra nepaprastai gaji. Viduriniieji Rytai priešinasi, kaip priešintųsi kiekviena nekalta mergelė, bet mokslininkas vyras laimi atlygį perplėšdamas, perverdamas Gordijaus mazgą, nors *„užduotis reikalauja daug pastangų"*. „Darnus sutarimas" yra mergiško drovumo nugalėjimo rezultatas, tai nieku būdu ne lygiavertis sambūvis. Pamatinis galios santykis tarp mokslininko ir objekto nė karto nepakeičiamas: jis vienašališkai palankus orientalistui. Studijos, supratimas, pažinimas, įvertinimas, kuriais kaip meilikaujama kauke dangstosi „darnus sutarimas", – visa tai yra užkariavimo įrankiai.

[133] Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.

Tokiuose veikaluose kaip Patai (kuris neseniai pasirodžiusioje studijoje *Arabų dvasia*[134] pralenkė net savo ankstesnę knygą) žodinių operacijų tikslas yra labai ypatingo pobūdžio kompresija ir redukcija. Dauguma jo reikmenų yra antropologinio pobūdžio, – jis aprašo Viduriniuosius Rytus kaip „kultūrinį regioną", – tačiau rezultatas yra skirtumų tarp arabų (kad ir kas jie iš tikrųjų būtų) įvairovės sunaikinimas dėl vieno skirtumo, to skirtumo, kuris atskiria arabus nuo visų kitų. Kaip studijų ir analizės objektas jie gali būti lengviau kontroliuojami. Be to, taip redukuoti jie gali būti priversti pripažinti, įteisinti ir valorizuoti tokias bendras nesąmones, kokias skaitome kad ir Sanios Hamady veikale *Arabų temperamentas ir būdas*. Pavyzdys:

> „Arabai iki šiol demonstravo nesugebėjimą užtikrinti disciplinuotą ir patvarią vienybę. Jie išgyvena kolektyvinius entuziazmo proveržius, tačiau nesistengia kantriai vykdyti kolektyvinių užmojų, prie kurių paprastai prisidedama be užsidegimo. Jie parodo, kad jų organizacijai ir veiklai stinga koordinacijos ir darnos, jie neatskleidė sugebėjimo bendradarbiauti. Jiems svetimas bet koks kolektyvinis veikimas siekiant bendro labo ar savitarpio naudos."[135]

Šios prozos stilius mums galbūt pasako daugiau, negu nori pasakyti Hamady. Tokie veiksmažodžiai kaip „demonstruoti", „atskleisti", „parodyti" vartojami be netiesioginio papildinio: lieka neaišku, kam arabai atskleidžia, demonstruoja, parodo save. Akivaizdu, kad niekam konkrečiai, tačiau visiems apskritai. Tai kitas būdas pasakyti, kad šios tiesos yra savaime akivaizdžios tik privilegijuotam ar inicijuotam stebėtojui, nes savo stebėjimų Hamady niekur neparemia plačiai prieinamų liudijimų citatomis. Be to, turint galvoje tų stebėjimų tuštumą, kokių liudijimų čia galėtų būti? Prozai rutuliojantis toliau, autorės tonas įgyja daugiau pasitikėjimo:

[134] Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). Esama net dar labiau rasistinių veikalų – žr.: John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).

[135] Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady knygą pamėgo izraeliečiai ir Izraelio apologetai, pritariamai ją cituoja Alroy, taip pat Amosas Elonas knygoje *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Bergeris (žr. 137 išnašą) irgi dažnai ją cituoja. Jos pavyzdys yra Lane'o *Šiuolaikinių egiptiečių papročiai ir tradicijos*, bet jai toli iki Lane'o raštingumo ir bendro mokytumo.

„Jiems svetimas bet koks kolektyvinis veikimas". Kategorijos diržta, teiginiai darosi vis labiau besąlygiški, ir arabai yra visiškai transformuojami ir iš žmonių virsta tik Hamady stiliaus menamais objektais. Arabai egzistuoja tik kaip atvejis tironiškam stebėtojui: „Pasaulis yra *mano* idėja".

Ir tai būdinga visam šiuolaikinio orientalisto triūsui – jo ar jos veikalų puslapiuose mirga ekscentriškiausi teiginiai, ar tai būtų Manfredas Halpernas, įrodinėjantis, kad nors visus žmogaus mąstymo procesus galima sutraukti į aštuonias funkcijas[136], islamiškojo proto galimybės apsiriboja tik keturiomis, ar Morroe Bergeris, darantis prielaidą, kad arabai nepajėgia teisingai mąstyti, nes jų kalba perdėm retoriška[137]. Šiuos teiginius funkcijos ir struktūros požiūriu galima pavadinti mitais, tačiau reikia pasistengti suprasti, kad jų vartojimą valdo kiti imperatyvai. Čia, savaime aišku, leidžiamasi

[136] Manfredo Halperno tezė išdėstyta pranešime „Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice", kuris buvo pateiktas 22-ajai Artimųjų Rytų konferencijai, 1973 m. gegužės 8 d. vykusiai Prinstono universitete ir skirtai psichologijos ir Artimųjų Rytų studijų sąsajų klausimams. Rengdamas šį pranešimą Halpernas pasinaudojo savo moksliniu straipsniu: „A Redefinition of the Revolutionary Situation", *Journal of International Affairs* 23, no. 1 (1969): 54–75.

[137] Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Beveik su tokia pat potekste parašyti ir negrabūs pseudoarabistų, tokių kaip Joelis Carmichaelis ir Danielis Lerneris, veikalai; kiek subtiliau tai gvildena tokie politikos ir istorijos mokslų atstovai, kaip Theodore'as Draperis, Walteris Laqueuras ir Élie Kedourie. Itin akivaizdžiai tai prasikiša tokiuose labai vertinamuose veikaluose, kaip: Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964); Alfred Bonné, *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). Bendra nuomonė, regis, yra tokia, kad jeigu arabai iš viso mąsto, tai mąsto kitoniškai – t. y. nebūtinai turėdami protingą pamatą, bet dažnai ir be jo. Žr. taip pat Adelio Daherio studiją, parašytą korporacijai RAND: *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, December 1969), ir joje daromą tipišką išvadą, kad „arabų mintyje į akis krinta konkretaus požiūrio, orientuoto į problemų sprendimą, nebuvimas". Recenzijoje, paskelbtoje *Journal of Interdisciplinary History* (žr. 124 išnašą), Rogeris Owenas užsipuola pačią „islamo" sąvoką kaip konceptualiai netinkamą istorijai studijuoti. Jo dėmesys sutelktas į *Kembridžo islamo istoriją*, pasak jo, tam tikru būdu įamžinančią islamo, kuris „apibrėžiamas iš esmės kaip religinė, feodalinė ir antiracionali sistema, stokojanti tų būtinų savybių, kurios įgalino Europos progresą", idėją (ji figūruoja tokių autorių kaip Carlas Beckeris ir Maxas Weberis veikaluose). Nuoseklų įrodymą, kad Weberis visiškai klydo, žr.: Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), p. 76–117.

į spekuliacijas. Orientalisto apibendrinimai apie arabą yra itin detalūs, kai papunkčiui kritiškai vardijami jo būdingi bruožai, bet toli gražu nebe tokie išsamūs, kai prieinama prie arabo gerųjų savybių analizės. Arabo šeima, arabo retorika, arabo būdas, nepaisant gausių orientalisto pateiktų aprašymų, atrodo nenatūralūs, žmogiškai neįtikinami, nors tie patys aprašymai yra labai išsamūs ir gilūs, kai pateikia triuškinamus apibendrinimus apie savo objektą. Vėl cituojame Hamady:

> „Tad aplinka, kurioje gyvena arabas, yra slogi ir gniuždanti. Jis turi menkas sąlygas plėtoti savo galimybes ir nustatyti savo vietą visuomenėje, ne itin tiki progresu bei permainomis ir mano, kad išganymas jo laukia tik po mirties."[138]

Tai, ko arabas negali pats pasiekti, reikia rasti jam skirtoje raštijoje. Orientalistas yra absoliučiai įsitikinęs *savo* potencialu, jis nėra pesimistas, geba apibrėžti savo poziciją – ir savo paties, ir arabo. Išryškėjantis arabo rytiečio vaizdinys yra kategoriškai neigiamas; vis dėlto, klausiame, kam visa ši nesibaigianti veikalų apie jį serija? Kas valdo orientalistą, jeigu jo nevaldo – o akivaizdu, kad nevaldo – meilė arabų mokslui, dvasiai, visuomenei, pasiekimams? Kitaip sakant, kokia yra arabo buvimo mitiniame diskurse apie jį esmė?

Du dalykai: skaičius ir generatyvinė galia. Abi ypatybės galų gale yra redukuojamos viena į kitą, tačiau turime atskirti jas analizės tikslais. Kone be išimties kiekviename šiuolaikiniame orientalisto moksliniame veikale (ypač socialinių mokslų srityje) daug vietos skiriama šeimai, jos vyrų dominuojamai struktūrai ir visą visuomenę persmelkiančiai įtakai. Patai darbas yra tipiškas pavyzdys. Tučtuojau peršasi nebylus paradoksas: jeigu šeima yra institucija, kurios visuotines nesėkmes galima išgydyti tik „modernizacijos" placebu, tada turime pripažinti, kad šeima toliau produkuoja save, kad ji yra vaisinga, kad ji – arabų egzistavimo pasaulyje, koks jis yra, šaltinis. Bergerio užuomina, kad „žmonės didžiulę vertę priskiria savo pačių seksualiniam šaunumui"[139], perša mintį apie galią, su kuria susijęs arabų buvimas pasaulyje. Kadangi arabų visuomenė yra reprezentuojama beveik vien negatyviais ir dažniausiai pasyviais terminais, tokia, kokią ją

[138] Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.

[139] Berger, *Arab World*, p. 102.

turi prievarta užvaldyti ir laimėti didvyris orientalistas, tai galime manyti, kad toks reprezentavimas yra būdas susidoroti su didele arabų skirtingumo, kylančio jei ne iš intelektualinio ir socialinio, tai iš seksualinio ir biologinio šaltinio, įvairove ir potencija. Tačiau absoliučiai nesulaužomas tabu orientalisto diskurse yra tai, kad pats seksualumas niekada neturi būti vertinamas rimtai. Jam niekada negali būti atvirai suverčiama kaltė dėl pasiekimų ir „realaus" racionalaus rafinuotumo stokos, kurią orientalistas visur įžvelgia arabų pasaulyje. Ir vis dėlto tai, mano nuomone, yra argumentų, kurių pagrindinis tikslas yra „tradicinės" arabų visuomenės, kokią ją pateikia Hamady, Bergeris ir Lerneris, kritika, trūkstamoji grandis. Jie pripažįsta šeimos galią, atkreipia dėmesį į arabų dvasios silpnumą, pažymi orientalinio pasaulio „reikšmingumą" Vakarams, tačiau niekada nepasako, kad tai, ką jų diskursas sugestijuoja, tai, kas iš tikro lieka arabams po to, kai viskas pasakyta ir padaryta, yra nediferencijuotas seksualinis potraukis. Retais atvejais – kaip, pavyzdžiui, Leono Mugniery veikaluose – tai, kas numanoma, yra išsakyta aiškiai: egzistuojąs „galingas seksualinis geismas ... būdingas tiems karštakraujams pietiečiams"[140]. Vis dėlto dažniausiai arabų visuomenės nuvertinimas ir jos sulėkštinimas, įmanomi nebent rasiniu požiūriu žemesniųjų atžvilgiu, užtikrina seksualumo perdėjimo potekstės tęstinumą: arabas produkuoja save, be paliovos, seksualiai, ir veik nieko kita nedaro. Orientalistas nieko apie tai nesako, nors nuo to priklauso jo argumentai: „Bet bendradarbiavimas Artimuosiuose Rytuose vis dar yra šeimos reikalas, ir jo bemaž neaptiksi už kraujo ryšiais susietos grupės ar kaimo."[141] Tai tas pats kaip sakyti, kad arabai yra reikšmingi tik kaip biologinės būtybės; instituciniu, politiniu ir kultūriniu požiūriu jie yra nulis arba beveik nulis. Arabai aktualūs skaičiumi ir kaip šeimų produkuotojai.

Šis požiūris keblus todėl, kad komplikuoja arabų pasyvumą, postuluojamą tokių orientalistų kaip Patai ar net Hamady ir kiti. Tačiau pritarimas radikalioms antitezėms kaip tik atitinka mitų, taip pat ir sapnų logiką. Juk mitas neanalizuoja ir nesprendžia problemų. Jis reprezentuoja jas kaip jau išanalizuotas ir išspręstas, t. y. mitas pateikia jas kaip

[140] Cituojama iš: Irene Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.

[141] Berger, *Arab World*, p. 151.

jau surinktus vaizdinius; panašiai iš senienų padaroma kaliausė, o tada pastatoma žmogų vaizduoti. Kadangi vaizdinys visą medžiagą *panaudoja* savo paties tikslui, o mitas iš esmės pakeičia gyvenimą, pernelyg vaisingo arabo ir pasyvios lėlės antitezė nėra funkcinė. Diskursas pridengia antitezę. Arabas rytietis yra ta neįmanoma būtybė, kurios libidinė energija sukelia hiperstimuliacijos proveržius, – ir vis dėlto pasaulio akyse jis yra marionetė, beprasmiškai spoksanti į modernų kraštovaizdį, kurio ji negali nei suprasti, nei suvaldyti.

Toks arabo vaizdinys, regis, yra reikšmingas pastarojo meto diskusijose apie orientalinę politinę elgseną, o pretekstą svarstyti jį dažnai duoda mokslinės diskusijos apie revoliuciją ir modernizaciją – tai dvi naujos kompetentingų orientalistų pamėgtos temos. Remiant Oriento ir Afrikos studijų mokyklai (School of Oriental and African Studies) 1972 m. pasirodė knyga *Revoliucija Viduriniuosiuose Rytuose ir kitų atvejų studijos*, kurią spaudai parengė P. J. Vatikiotis. Knygos antraštė atvirai medicininė, nes tikimasi, jog suprasime, kad orientalistai galiausiai gauna naudos iš to, ko „tradicinis“ orientalizmas paprastai vengė: psichoklinikinio dėmesio. Vatikiotis duoda toną šiam straipsnių rinkiniui suformuluodamas pseudomedicininį revoliucijos apibrėžimą, tačiau kadangi jis ir jo skaitytojai omenyje turi arabų revoliuciją, priešiškas apibrėžimo tonas atrodo priimtinas. Čia esama itin gudrios ironijos, tačiau apie tai pakalbėsiu vėliau. Vatikiotiso teorinis ramstis yra Camus, kurio kolonijinis mentalitetas nebuvo draugiškai nusiteikęs revoliucijos ar arabų atžvilgiu, kaip neseniai parodė Conoras Cruise'as O'Brienas, bet frazė „revoliucija naikina tiek žmones, tiek principus“ yra perimta iš Camus kaip turinti „fundamentalią prasmę“. Vatikiotis tęsia:

„... bet kokia revoliucinė ideologija tiesiogiai prieštarauja žmogaus racionaliai, biologinei ir psichologinei prigimčiai (faktiškai kirste kertasi su ja).

Atsidavusi metodinei metastazei, revoliucinė ideologija reikalauja fanatizmo iš savo šalininkų. Politika revoliucionieriui nėra tik tikėjimo klausimas ar religinio tikėjimo pakaitalas. Ji turi liautis būti tuo, kas visada buvo, būtent prisitaikomąja veikla laike siekiant išlikti. Metastazinė, soteriologinė politika bjaurisi gebėjimu prisitaikyti, nes kaip kitaip ji gali išvengti sunkumų, ignoruoti ir apeiti žmogaus komplikuotos biologinės ir psichologinės prigimties kliūtis

ar apkerėti savo kad ir ribotą bei pažeidžiamą, tačiau subtilų racionalumą? Ji bijo ir vengia konkrečios ir diskretiškos žmogaus problemų prigimties ir politinio gyvenimo rūpesčių: jai patinka tai, kas abstraktu ir prometėjiška. Ji pajungia visas apčiuopiamas vertybes vienai aukščiausiajai vertybei: siekiui įkinkyti žmogų ir istoriją į didįjį žmogaus išvadavimo projektą. Jos nepatenkina žmogiškoji politika, kuri turi tiek daug erzinančių trūkumų. Ji verčiau trokšta sukurti naują pasaulį, sukurti jį ne prisitaikant, rizikuojant, taktiškai, t. y. žmogiškai, tačiau siaubą keliančiu olimpiniu pseudodieviško kūrimo veiksmu. Žmogui tarnaujanti politika yra receptas, nepriimtinas revoliucinei ideologijai. Veikiau žmogus egzistuoja tam, kad tarnautų politiškai sumanytai ir brutaliai įtvirtintai tvarkai."[142]

Kad ir ką dar sako ši ištrauka, – be galo įmantriai parašyta, kupina kontrrevoliucinio putojimo, – ji sako ne ką kita, bet tai, jog revoliucija esanti netikęs seksualumas (pseudodieviško kūrimo veiksmas), taip pat – vėžinė liga. Visa, ką daro „žmogus", anot Vatikiotiso, yra racionalu, teisinga, subtilu, diskretiška, konkretu; visa, ką deklaruoja revoliucionierius, yra brutalu, iracionalu, apkerėta, užkrėsta vėžiu. Giminės pratęsimas, kitimas ir tęstinumas sutapatinami ne tik su seksualumu ir beprotybe, bet – kiek paradoksaliai – ir su abstrakcija.

Vatikiotiso terminai sustiprinti ir emociškai nuspalvinti apeliavimų (iš dešinės) į žmoniškumą bei padorumą ir raginimų (prieš kairiuosius) apsaugoti žmoniją nuo seksualumo, vėžio, beprotybės, iracionalaus smurto, revoliucijos. Kadangi omenyje turima arabų revoliucija, pateiktą ištrauką turėtume skaityti taip: štai kas yra ta revoliucija, ir jeigu arabai jos nori, tuomet tai pakankamai iškalbingai apibūdina juos, žemesniąją rasę, kuriai jie priklauso. Jiems prieinamas *tik* seksualinis susijaudinimas, o ne olimpinis (vakarietiškas, modernus) protas. Dabar pasireiškia ironija, apie kurią buvau užsiminęs anksčiau, nes po kelių puslapių skaitome, jog arabai yra tokie niekam tikę, kad nepajėgia net puoselėti revoliucinių ambicijų, o ką jau kalbėti apie jų įgyvendinimą. Tad peršasi išvada, jog arabų seksualumo reikia baimintis ne dėl jo paties, bet dėl galimybės, kad jis patirs nesėkmę.

[142] P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), p. 8–9.

Žodžiu, Vatikiotis nori, kad jo skaitytojai patikėtų, jog revoliucija Viduriniuosiuose Rytuose kelia grėsmę kaip tik dėl to, kad negali būti įvykdyta.

> „Pagrindinis politinių konfliktų ir potencialių revoliucijų daugelyje Vidurinųjų Rytų, taip pat Afrikos ir Azijos šalių šaltinis yra vadinamųjų radikalių nacionalistinių režimų ir judėjimų nesugebėjimas susidoroti su socialinėmis, ekonominėmis ir politinėmis nepriklausomybės problemomis, o ką jau kalbėti apie gebėjimą jas spręsti. ... Kol valstybės Viduriniuosiuose Rytuose nebus pajėgios kontroliuoti savo ekonominę veiklą ir nepradės kurti ar gaminti savo pačių technologijų, tol jų galimybės įgyti revoliucinį patyrimą bus ribotos. Stigs pačių politinių kategorijų, esmingų revoliucijai."[143]

Esi pasmerktas, jeigu darai, ir esi pasmerktas, jeigu nedarai. Šioje anuliuojamųjų apibrėžimų serijoje revoliucijos iškyla kaip seksualumo apkvaitintų protų fikcijos – protų, kurie, geriau paanalizavus, nepajėgūs pasiduoti net tam kvaituliui, kurį Vatikiotis iš tikrųjų gerbia, – žmogiškam kvaituliui, o ne arabiškam, konkrečiam, o ne abstrakčiam, neseksualiniam, o ne seksualiniam.

Vatikiotiso rinktinės mokslingumo šerdis yra Bernardo Lewiso esė „Islamiškosios revoliucijos sampratos" („Islamic Concepts of Revolution"). Strategija čia atrodo rafinuotai ištobulinta. Dauguma skaitytojų žino, kad nūdieniam arabakalbiui žodis *saura* ir jam etimologiškai artimi žodžiai reiškia revoliuciją; tai jie perskaitys ir Vatikiotiso įvade. Tačiau Lewisas žodžio *saura* reikšmės nenagrinėja iki pat straipsnio pabaigos, tol, kol istoriniame ir daugiausia religiniame kontekste neaptaria tokių sąvokų kaip *daula**, *fitna*** ir *bugat****. Pagrindinė mintis yra ta, kad „vakarietiška teisės priešintis netikusiam valdymui doktrina yra svetima islamo minčiai", o dėl to esą randasi tokios politinės nuostatos kaip „defetizmas" ir „kvietizmas". Skaitant esė taip ir neišsisklaido abejonės, ar visi šie terminai nėra traktuotini tik kaip žodžių istorija. O esė pabaigoje randame tokią pastraipą:

[143] *Ibid.*, p. 12, 13.
* Valdžia (*arab.*).
** Suirutė (*arab.*).
*** Maištas (*arab.*).

„Šalyse, kuriose kalbama arabiškai, kitas žodis vartojamas nusakyti [revoliucijai] *saura*. Šaknis *s-u-r* klasikinėje arabų kalboje reiškia „atsistoti" (pvz., kalbant apie kupranugarį), „būti sujaudintam ar sužadintam", o dėl to, ypač Magribo vartosenoje, – „sukilti". Jį buvo įprasta vartoti kalbant apie nepriklausomų valstybėlių kūrimąsi; pavyzdžiui, vadinamieji šutvių karaliai*, kurie, subyrėjus Kordobos kalifatui, vienuoliktajame amžiuje valdė Ispanijoje, buvo vadinami *suvvar* (vns. *sa'ir*). Daiktavardis *saura* pirmiausia reiškia „susijaudinimą", kaip, tarkim, posakyje, kurį pateikia *al-Sihah*, norminis viduramžių arabų kalbos žodynas: *intazir hatta taskun hazihi s-saura*, „luktelėk, kol susijaudinimas praeis", – itin vykęs patarimas. Iš šios šaknies pasidarytą veiksmažodį *savaran* ar *isarat fitna*, reiškiantį „kurstyti maištą", al Idžijus vartoja nurodyti vienam iš pavojų, kuris žmogų turėtų atgrasyti nuo prievolės priešintis netikusiam valdymui. *Saura* yra terminas, kurį arabų rašytojai devynioliktajame amžiuje vartojo Prancūzijos revoliucijai nusakyti, o jų įpėdiniai – pritariamai vertinamoms mūsų laikų revoliucijoms tiek savo kraštuose, tiek svetur."[144]

Visa ši ištrauka nuo pradžios iki galo parašyta globėjišku tonu ir sukta. Kam atsistojančio kupranugario idėją etimologiškai sieti su šiuolaikine arabų revoliucija, jei ne turint tikslą sumaniai ją diskredituoti? Lewiso motyvas akivaizdžiai yra nuversti revoliuciją nuo jos šiuolaikinės vertės pjedestalo, kad jei iš jos ir liktų kas kilnaus (ar gražaus), tai tik kupranugaris, atsistojantis nuo žemės. Revoliucija yra susijaudinimas, kurstymas maištauti, nepriklausomos valstybėlės įkūrimas – nieko daugiau; geriausias patarimas (kurį, matyt, gali duoti tik vakarietis mokslininkas ir džentelmenas) – tai „luktelėti, kol susijaudinimas praeis". Iš tokio niekinamo *saura* nusakymo neįgytum supratimo, jog daugybė žmonių yra aktyviai jai atsidavę, ir taip įvairiai, kad tai vargiai įkandama net sarkastiškam Lewiso mokytumui.

[144] Bernard Lewis, „Islamic Concepts of Revolution", in *ibid.*, p. 33, 38–39. Lewiso studijoje *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1971) demonstruojant didį mokytumą reiškiamas panašus nepasitenkinimas; politiniu požiūriu atviresnis – bet ne mažiau kandus – yra jo veikalas *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcove Press, 1973).

* Vadinamieji *al-muluk al-tava'if* (*los reyes partidistas pequeños*), kurie 1030 m. žlugus Ispanijos Omejadams ir susidarius politiniam vakuumui valdė Andalūzijoje kelias dešimtis tarpusavyje besivaidijusių valstybėlių. Šios miniatiūrinės karalystės, valdomos remiant lojalių sekėjų klikoms, išsilaikė iki Almoravidų invazijos 1086 m.

Tačiau būtent tokio pobūdžio esencializuotas aprašymas yra savas specialistams ir politikos strategams, suinteresuotiems Viduriniaisiais Rytais: kad „arabų" revoliuciniai bruzdėjimai savo pasekmėmis yra ne ką reikšmingesni kaip kupranugario atsistojimas, ne ką vertesni dėmesio kaip netašyto stuobrio vapėjimas. Visa kanoninė orientalizmo literatūra dėl tų pačių ideologinių priežasčių nebus pajėgi paaiškinti revoliucinius poslinkius, kurie sulaukė pritarimo arabų pasaulyje XX amžiuje, ar juos parengti.

Lewisas, žodį *saura* siedamas su kupranugario stojimusi ir apskritai su susijaudinimu (o ne su kova už vertybes), daug atviriau negu paprastai duoda suprasti, kad arabas yra tik seksualinis neurotikas. Kiekvienas žodis ar frazė, kuriuos jis vartoja revoliucijai nusakyti, turi seksualinį atspalvį: „sujaudintas", „sužadintas", „atsistojąs". Tačiau daugiausia jis arabams priskiria „blogą" seksualumą. Galiausiai, jeigu jau arabai iš tikrųjų nesugeba imtis rimtų veiksmų, tai jų seksualinis susijaudinimas yra ne ką kilnesnis už kupranugario stojimąsi. Vietoj revoliucijos esąs maištas, nepriklausomų valstybėlių kūrimas ir dar didesnis susijaudinimas: žodžiu, arabui yra įmanoma ne sueitis, bet tik glamonėjimasis, masturbacija, *coitus interruptus**. Būtent tai, manau, Lewisas turi omenyje, kad ir koks nekaltas yra jo puikavimasis mokytumu ir kokia įteikli kalba. Jeigu jis taip jautriai gilinasi į žodžių niuansus, tai turėtų suvokti, kad ir *jo* žodžiai turi niuansų.

Lewisas yra įdomus atvejis, kurį verta tirti toliau, nes anglų ir amerikiečių Viduriniųjų Rytų isteblišmento politiniame pasaulyje jis yra pelnęs mokyto orientalisto reputaciją ir visa, ką jis rašo, yra persunkta šios srities „autoriteto". Tačiau bent jau pusantro dešimtmečio jo veikalai iš esmės yra agresyviai ideologiniai, nepaisant įvairiopų pastangų dėtis subtiliam ir ironiškam. Miniu jo pastarojo meto darbus, nes jie puikiai iliustruoja, kaip mokslininkas, rašantis veikalus, kurie pretenduoja į liberalų objektyvų mokslą, iš tikrųjų gali kone varyti propagandą *prieš* savo tiriamąjį objektą. Tačiau tai neturėtų stebinti tų, kurie susipažinę su orientalizmo istorija; tai tik vienas iš vėliausių – ir Vakaruose mažiausiai kritikos sulaukusių – „mokslo" skandalų.

Lewisas taip įniko vykdyti savo sumanymą nuvainikuoti, sumenkinti ir diskredituoti arabus ir islamą, kad net jo, kaip mokslininko ir istoriko,

* Nutraukta sueitis (*lot.*).

pajėgumai, regis, nuėjo perniek. Pavyzdžiui, 1964 m. išleistoje knygoje jis paskelbė straipsnį „Islamo maištas", o po dvylikos metų perleido kone tą pačią medžiagą, padaręs tik nežymių pakeitimų, kad ji tiktų kitam leidiniui (šiuo atveju *Commentary*), ir pervadinęs „Islamo grįžimu". „Maišto" pakeitimas „grįžimu", žinoma, yra permaina į blogąją pusę, permaina, kuria Lewisas ketino paaiškinti savo vėlesniajai publikai, kodėl musulmonai (ar arabai) vis dar nenurimsta ir nepripažįsta Izraelio hegemonijos Artimuosiuose Rytuose.

Įdėmiau pažvelkime į tai, kaip jis tą daro. Abiejuose savo straipsniuose Lewisas mini 1945 m. Kaire įvykusias antiimperialistines riaušes, kurias abiem atvejais jis apibūdina kaip antižydiškas. Tačiau nė vienu atveju jis nepasako, kodėl jos laikytinos antižydiškomis; tiesą sakant, kaip jų antižydiškumą patvirtinantį liudijimą jis pateikia kiek stebinančią informaciją, kad „buvo užpultos ir nukentėjo kelios bažnyčios – katalikų, armėnų ir graikų stačiatikių". Imkime pirmąją versiją, kuri buvo parašyta 1964 m.:

> „1945 m. lapkričio 2 d. politiniai lyderiai Egipte paragino demonstracijomis paminėti Balfouro deklaracijos metines. Šios sparčiai virto antižydiškomis riaušėmis, per kurias buvo užpultos ir nukentėjo viena katalikų, viena armėnų ir viena graikų stačiatikių bažnyčia. Ką, galėtume paklausti, katalikai, armėnai ar graikai turi bendra su Balfouro deklaracija?"[145]

O dabar pateikiame versiją, 1976 m. išspausdintą *Commentary*:

> „Kai nacionalistinis judėjimas įgijo tikrai visuotinį mastą, jis tapo mažiau nacionalinis ir labiau religinis, – kitaip sakant, mažiau arabiškas ir labiau islamiškas. Krizių metu – o pastaraisiais dešimtmečiais jų būta apsčiai – būtent instinktyvus bendruomeninis lojalumas nusveria visus kitus. Pakaks kelių pavyzdžių. 1945 m. lapkričio 2 d. Egipte įvyko demonstracijos [atkreipkite dėmesį, kad fraze „įvyko demonstracijos" čia stengiamasi parodyti, jog minimų akcijų akstinas buvo instinktyvus lojalumas; ankstesnėje versijoje jų iniciatoriais vadinami „politiniai lyderiai"], surengtos Balfouro deklaracijos, kurią paskelbė britų

[145] Bernard Lewis, „The Revolt of Islam", in *The Middle East and The West* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.

vyriausybė, metinių proga. Nors politiniai lyderiai, rėmę šią iniciatyvą, to tikrai nesiekė, demonstracija netrukus virto antižydiškomis riaušėmis, o antižydiškos riaušės – platesnio masto protrūkiu, per kurį buvo užpultos ir nukentėjo kelios bažnyčios, katalikų, armėnų ir graikų stačiatikių [kitas reikšmingas pakeitimas: čia sudaromas įspūdis, kad buvo užpulta daug bažnyčių, priklausančių trims konfesijoms; ankstesnėje versijoje konkrečiai minimos trys bažnyčios]."[146]

Lewiso poleminis, ne mokslinis tikslas yra čia ir kitur parodyti, kad islamas – tai antisemitinė ideologija, o ne tik religija. Jam kyla nedidelių loginių keblumų mėginant apginti tezę, kad islamas yra baugus masinis reiškinys, bet kartu jis toli gražu „nėra tikrai populiarus"; tačiau ši problema ilgai jo nesulaiko. Kaip rodo jo tendencingo epizodo antroji versija, jis toliau atkakliai skelbia, kad islamas yra iracionalus bandos ar masės reiškinys, valdantis musulmonus per aistras, instinktus ir nereflektuojančią neapykantą. Visa tai dėstoma siekiant įbauginti savo auditoriją, siekiant užtikrinti, kad ji niekada nė per nago juodymą nenusileistų islamui. Lewiso nuomone, nei islamas, nei musulmonai nesivysto; jie tiesiog egzistuoja ir turi būti stebimi atsižvelgiant į jų grynąją esmę (tokią, kokią ją mano esant Lewisas), kuri, kaip paaiškėja, apima ir seną neapykantą krikščionims bei žydams. Lewisas niekur tiesiai neišsako tokių kurstančių teiginių; jis visada apdairiai nurodo, kad, savaime aišku, musulmonų antisemitizmas nesąs toks, koks buvo nacių, tik jų religija galinti lengvai susigyventi su antisemitizmu ir tą padariusi. Panašiai samprotaujama apie islamą ir rasizmą, vergiją ir kitas didesnes ar mažesnes „Vakarų" blogybes. Lewiso ideologijos islamo atžvilgiu šerdį sudaro nuostata, kad jis niekada nesikeičiąs, taigi visa jo misija esanti informuoti konservatyviąją žydų skaitančiosios publikos dalį ir visus kitus, kurie turi noro klausytis, jog bet koks politinis, istorinis ir mokslinis musulmonų įvertinimas turi prasidėti ir baigtis faktu, kad musulmonai yra musulmonai.

„Pripažinti, kad religija yra svarbiausias visos civilizacijos lojalumas, būtų jau per daug. Net užsiminti apie tai laikoma liberalios nuomonės, visada pasirengusios

[146] Bernard Lewis, „The Return of Islam", *Commentary*, January 1976, p. 44.

priglausti po sparnu tuos, kuriuos ji mano esant savo globotinius, įžeidimu. Tai rodo tiek politikos, tiek žurnalistikos, tiek mokslo nūdienis nesugebėjimas suvokti religijos veiksnio svarbą dabartiniuose musulmonų pasaulio reikaluose ir dėl to atsiradęs poreikis griebtis kairiųjų ir dešiniųjų kalbos, progresyvios ir konservatyvios ar kitokios vakarietiškos terminijos, kurios vartojimas aiškinant musulmonų politikos reiškinius yra toks pat tikslus ir informatyvus kaip beisbolo apžvalgininko reportažas apie kriketo rungtynes. [Lewisas yra taip pamėgęs šį palyginimą, kad žodis į žodį perkėlė jį iš savo 1964 m. polemikos.]"[147]

Vėlesniame veikale Lewisas pasako mums, kokia terminija esanti tikslesnė ir pravartesnė, nors jo pateiktoji terminija atrodo ne mažiau „vakarietiška" (kad ir ką reiškia „vakarietiška"): musulmonai, kaip ir daugelis kitų buvusių kolonijinių kraštų žmonių, yra nepajėgūs sakyti tiesą ar net ją matyti. Anot Lewiso, jie yra įjunkę į mitologiją, lygiai kaip ir „vadinamoji revizionistinė mokykla Jungtinėse Valstijose, kuri yra atsigręžusi atgal į amerikiečių dorybės aukso amžių ir iš esmės visas pasaulio nuodėmes ir nusikaltimus priskiria dabartiniam savo šalies isteblišmentui"[148]. Tai ne tik tulžingas ir visiškai klaidingas revizionistinės istorijos nusakymas; šitokio pobūdžio pastaba yra skirta tam, kad iškeltų Lewisą, kaip didį istoriką, aukščiau už menkai teišsilavinusius tik musulmonus ir revizionistus.

O jei kalbėsime apie tikslumą ir gyvenimą pagal savo paties taisyklę, kad „mokslininkas vis dėlto nepasiduos savo išankstiniams nusistatymams"[149], tai Lewisui nė motais jis pats ir jo reikalas. Jis, pavyzdžiui, išdėstys arabų argumentus prieš sionizmą (vartodamas kalbą, kuria samprotauja arabas nacionalistas), kartu nepaminėdamas, – niekur, nė viename savo veikale, – kad būta tokio dalyko kaip sionistų invazija į Palestiną ir kad jos kolonizavimas vyko neatsižvelgiant į vietinius gyventojus arabus ir konfliktuojant su jais. To neneigtų joks izraelietis, bet Lewisui, istorikui orientalistui, tai paprasčiausiai nerūpi. Jis kalbės apie demokratijos nebuvimą Viduriniuosiuose Rytuose, išskyrus Izraelį, taip ir nepaminėdamas Nepaprastojo gynybos reglamento, kurį Izraelis taiko

[147] *Ibid.*, p. 40.

[148] Bernard Lewis, *History – Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.

[149] Lewis, *Islam in History*, p. 65.

valdydamas arabus; jis neturi ką pasakyti nei apie arabų „prevencinį sulaikymą" Izraelyje, nei apie dešimtis nelegalių nausėdijų kariuomenės okupuotame Gazos Vakarų Krante, nei apie tai, kad arabams buvusioje Palestinoje neužtikrinamos žmogaus teisės, visų pirma teisė imigruoti. Vietoj to Lewisas suteikia sau mokslinę laisvę tarti, kad „imperializmas ir sionizmas [kiek tai susiję su arabais, buvo] nuo seno žinomi senesniais krikščionių ir žydų pavadinimais"[150]. Jis cituoja T. E. Lawrence'o samprotavimus apie „semitus" savo argumentams prieš islamą paremti, niekada neaptaria sionizmo greta islamo (tarsi sionizmas būtų prancūzų, o ne religinis sąjūdis) ir visur mėgina įrodinėti, jog bet kokia revoliucija geriausiu atveju esanti „sekuliaraus milenarizmo" forma.

Su tokio pobūdžio metodika dar būtų galima taikstytis kaip su politine propaganda, – tokia, akivaizdu, ji ir yra, – jeigu jos nelydėtų pamokslai apie tikro istoriko objektyvumą, neutralumą, nešališkumą, nuolat peršant prielaidą, jog musulmonai ir arabai negalį būti objektyvūs, bet orientalistai, kaip, pavyzdžiui, Lewisas, kurie rašo apie musulmonus ir arabus, tokie esą iš esmės, dėl savo pasirengimo, vien dėl to, kad jie – vakariečiai. Tai orientalizmo kaip dogmos, kuri ne tik sumenkina savo tyrimo objektą, bet ir apakina jį tiriančiuosius, kulminacija. Tačiau galiausiai paklausykime, kaip, pasak Lewiso, turėtų elgtis istorikas. Galėtume pagrįstai paklausti, ar tik rytiečiai yra linkę į prietarus, kuriuos jis koneveikia.

„[Istoriko] lojalumas gali turėti svarią įtaką renkantis tyrimo temą, bet jis neturėtų daryti įtakos tam, kaip jis ją traktuoja. Jeigu atlikdamas tyrimą jis pastebi, kad grupė, su kuria jis tapatinasi, yra visada teisi, o kita grupė, su kuria jis nesutaria, visada klysta, tada jam būtų labai pravartu suabejoti savo išvadomis ir iš naujo persvarstyti savo hipotezes, kuriomis remdamasis jis pasirinko ir interpretavo gvildenamus faktus, kadangi žmonių bendruomenėms [orientalistų bendruomenei, manytume, irgi] nėra būdinga niekada neklysti.

Galiausiai istorikas turi nešališkai ir sąžiningai pateikti savąją istorijos versiją. Tačiau tai nereiškia, kad jis turi apsiriboti tik abejonių nekeliančių faktų išdėstymu. Daugelyje savo darbo etapų istorikas turi formuluoti hipotezes ir daryti išvadas. Bet svarbu, kad jis tai darytų sąmoningai ir atvirai, kritiškai

[150] Lewis, *The Midde East and the West*, p. 60, 87.

įvertindamas argumentus, patvirtinančius ar paneigiančius jo išvadas, įsigilindamas į įvairias galimas interpretacijas ir tiksliai suformuluodamas, koks yra jo sprendimas ir kaip bei kodėl prie jo buvo prieita."[151]

Mėginti rasti Lewiso pateiktą sąmoningą, nešališką ir atvirą islamo, kurį jis traktavo taip, kaip traktavo, vertinimą būtų bergždžias dalykas. Jo darbo metodas, kaip matėme, yra sugestija ir insinuacija. Vis dėlto kyla įtarimas, kad jis nesusivokia tai darąs (išskyrus galbūt tokių „politinių" dalykų kaip prosionizmas, antiarabiškasis nacionalizmas ir rėksmingas šaltojo karo propagavimas atvejus), nes kitaip tikrai pasakytų, jog visa orientalizmo, iš kurio jis pelnosi, istorija šias insinuacijas ir hipotezes pavertė negincijamomis tiesomis.

Galbūt labiausiai neginčijama iš šių tvirtai pagrįstų „tiesų" ir pati savotiškiausia (nes sunku patikėti, kad jos būtų laikomasi svarstant bet kurią kitą kalbą) yra ta, jog arabų kalba, kaip kalba, esanti pavojinga ideologija. Šiuolaikinė šio požiūrio į arabų kalbą *locus classicus* yra E. Shouby'o esė „Arabų kalbos įtaka arabų psichologijai" („The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs")[152]. Autorius apibūdintas kaip „psichologas, išmanantis tiek klinikinės, tiek socialinės psichologijos sritis", o pagrindinė priežastis, kodėl jo pažiūros taip paplito, manding, yra ta, kad jis pats yra arabas (ir dar pliekiantis save). Argumentai, kuriuos jis pateikia, apgailėtinai naivūs, galbūt dėl to, kad jis nenutuokia, kas per daiktas yra kalba ir kaip ji funkcionuoja. Vis dėlto jo esė paantraštės labai iškalbingos: arabų kalbai būdingas „Bendras minties neapibrėžtumas", „Perdėtas kalbinių ženklų akcentavimas", „Perdėtas pasitikėjimas ir utriravimas". Shouby dažnai cituojamas kaip autoritetas, kadangi jis kalba kaip toks ir kadangi tai, ką jis hipostazuoja, yra lyg ir nebylus arabas, kuris, sykiu būdamas didis žodžio meistras, leidžia sau ne itin rimtai ir be didesnio tikslo žaisti žaidimus. Nebylumas yra reikšminga Shouby'o samprotavimų dalis, nes visame savo tekste jis nė karto nepateikia citatų iš literatūros, kuria taip nepaprastai didžiuojasi arabai. Kurgi tada arabų kalba daro įtaką

[151] Lewis, *Islam in History*, p. 65–66.

[152] Pirmą kartą išspausdinta *Middle East Journal* 5 (1951). Vėliau įtraukta į rinktinę *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), p. 668–703.

arabų dvasiai? Išimtinai mitiniame pasaulyje, kurį orientalizmas sukūrė arabams. Arabas – tai ženklas, žymintis nebylystę, sumišusią su beviltišku perdėtu artikuliuotumu, nepriteklių, sumišusį su pertekliumi. Tai, jog toks rezultatas gali būti pasiektas filologinėmis priemonėmis, byloja apie liūdną kadaise komplikuotos filologinės tradicijos, palaikomos šiandien vos vieno kito asmens, galą. Nūdienio orientalisto pasikliovimas „filologija" yra paskutinis mokslinės disciplinos, kuri visiškai transformavosi į socialinių mokslų ideologinę ekspertizę, negalavimas.

Visame tame, ką esu aptaręs, dominuojantis vaidmuo tenka orientalizmo kalbai. Ji suverčia krūvon priešybes kaip „natūralias", ji pateikia žmogaus tipus mokslinėmis idiomomis ir metodologijomis, ji suteikia tikrovę ir ryšius savo pačios susikurtiems objektams (kitiems žodžiams). Mitinė kalba yra diskursas, kitaip sakant, ji gali būti tik sisteminga; juk iš tikrųjų nekonstruoji diskurso ir neformuluoji jo teiginių kaip tinkamas, o ne pirmiausia priklausydamas – kai kuriais atvejais nesąmoningai ar bent jau nevalingai – ideologijai ir institucijoms, kurios užtikrina jo egzistavimą. O šios visada yra labiau pažengusių visuomenių institucijos, turinčios reikalą su mažiau pažengusia visuomene, visada yra stipri kultūra, susiduranti su silpna. Pagrindinis mitinio diskurso bruožas yra tas, kad jis slepia tiek savo paties, tiek tų, kuriuos jis nusako, kilmę. „Arabai" vaizduojami kaip statiški, kone idealūs tipai, o ne kaip būtybės, realizuojančios savo potencialą, ar kaip besiklostanti istorija. Perdėtas arabų kalbos vertinimas leidžia orientalistui prilyginti kalbą dvasiai, visuomenei, istorijai ir gamtai. Orientalistui kalba *byloja* arabą rytietį, o ne atvirkščiai.

4. *Rytiečiai, rytiečiai, rytiečiai.* Ideologinių fikcijų sistema, kurią vadinu orientalizmu, turi rimtų pasekmių ne tik todėl, kad jos intelektualinis autoritetas yra pakirstas. Jungtinės Valstijos šiandien yra smarkiai įsitraukusios į Viduriniuosius Rytus, jų investicijos čia stambesnės negu kur nors kitur žemėje, o Viduriniųjų Rytų ekspertai, patarinėjantys politikos strategams, kone visi iki vieno yra persiėmę orientalizmo. Daugumos šių investicijų pagrindas, dera pasakyti, yra netvirtas, nes ekspertai duoda nurodymus politikams remdamiesi tokiomis paklausiomis abstrakcijomis kaip politiniai elitai, modernizacija ir stabilumas, kurių dauguma yra tiesiog seni orientalisto stereotipai, įvilkti į politinį žargoną, ir visiškai netiko nusakyti tam, kas neseniai vyko Libane, ar apibūdinti ankstesniam visuotiniam

palestiniečių pasipriešinimui Izraeliui. Orientalistas dabar stengiasi žvelgti į Orientą kaip į Vakarų imitaciją, kuri, anot Bernardo Lewiso, gali pagerėti tik tada, kai jo nacionalizmas „bus pasirengęs susitaikyti su Vakarais“[153]. Jeigu tuo tarpu arabai, musulmonai ar Trečiasis ir Ketvirtasis pasauliai nepaisydami visko pasuks netikėtais keliais, nenustebsime, jeigu atsiras orientalistas, kuris pasakys, jog tai byloja apie rytiečių nepataisomumą ir todėl įrodo, kad jais negalima pasitikėti.

Metodologinių orientalizmo nesėkmių negalėtume paaiškinti nei tardami, jog *tikrasis* Orientas yra visai ne toks, kokį jį vaizduoja orientalistas, nei tardami, jog kadangi orientalistai daugiausia yra vakariečiai, tai negalima laukti, kad jie įstengtų vidine nuojauta suprasti, kas iš tikrųjų yra Orientas. Abi šios prielaidos yra klaidingos. Ši knyga neperša minties, kad egzistuoja toks dalykas kaip realus ar tikras Orientas (islamas, arabas ar dar kas nors); ji taip pat neteigia, kad „savo žmogaus“ perspektyva neišvengiamai yra vertingesnė už „pašaliečio“ perspektyvą, jeigu pasitelktume pravarčią Roberto K. Mertono skirtį[154]. Priešingai, aš įrodinėju, kad pats „Orientas“ yra konstituotas esinys ir kad nuomonė, jog egzistuoja geografinės erdvės su tenykščiais, radikaliai „kitoniškais“ gyventojais, kuriuos galima apibūdinti remiantis tam tikra religine, kultūrine ar rasine esme, būdinga tai geografinei erdvei, yra tokia pat ginčytina. Žinoma, aš netikiu ir ribota prielaida, kad tik juodasis gali rašyti apie juoduosius, musulmonas apie musulmonus ir taip toliau.

Tačiau nepaisant jo nesėkmių, jo apgailėtino žargono, jo menkai paslėpto rasizmo, jo skystoko intelektualinio aparato, šiandien orientalizmas klesti tomis formomis, kurias pamėginau aprašyti. Išties esama šiokio tokio pagrindo nerimauti, kad jo įtaka išplito į patį „Orientą“: knygų ir žurnalų, spausdinamų arabų kalba (taip pat neabejotinai japoniškai, įvairiais Indijos dialektais ir kitomis Rytų kalbomis), puslapiai yra pilni antrarūšių arabų autorių išvedžiojimų apie „arabų dvasią“, „islamą“ ir kitus mitus. Dabar, kai tradicinis „suinteresuotumas“ strategiškai svarbiu Orientu tapo gerokai patrauklesnis dėl arabų pinigų ir išteklių, orientalizmas išplito ir Jungtinėse

[153] Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.

[154] Robert K. Merton, „The Perspectives of Insiders and Outsiders“, in *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 99–136.

Valstijose. Akivaizdu, kad orientalizmas sėkmingai prisitaikė prie naujojo imperializmo, o jo svarbiausios paradigmos ne tik neginčija nesiliaujančių imperinių užmačių viešpatauti Azijoje, bet jąs net sustiprina.

Vienoje Oriento dalyje, apie kurią galiu kalbėti remdamasis šiokiu tokiu tiesioginiu pažinimu, intelektualų klasės ir naujojo imperializmo sutarimas pagrįstai gali būti laikomas viena iš ypatingų orientalizmo pergalių. Arabų pasaulis šiandien yra intelektualinis, politinis ir kultūrinis Jungtinių Valstijų satelitas. Savaime tai nėra apgailėtina, tačiau specifinė satelitinių santykių forma – taip. Atkreipkite dėmesį pirmiausia į tai, kad universitetai arabų pasaulyje paprastai yra tvarkomi pagal tam tikrą modelį, kuris yra arba paveldėtas iš buvusios kolonijinės galios, arba kitados tiesiogiai jos primestas. Dėl naujų aplinkybių akademinio mokymo tikrovė yra kone groteskiška: auditorijos lūžta nuo šimtų studentų, fakultetų personalas yra prastai pasirengęs, persidirbęs ir menkai uždirba, pareigos skirstomos vadovaujantis politiniais sumetimais, nevykdomi bemaž jokie fundamentalūs mokslo tiriamieji darbai ir veik nėra bazės jiems vykdyti, o svarbiausia, visame regione nerasi nė vienos padorios bibliotekos. Rytų intelektualiniame horizonte dėl savo pranašumo ir turto kadaise dominavo Britanija ir Prancūzija, o dabar jų vietą užima Jungtinės Valstijos, todėl ta saujelė perspektyvių studentų, kurie įstengia prasimušti pro šią sistemą, skatinami vykti į Jungtines Valstijas ir čia tęsti nuodugnesnes studijas. Nors tikrai nepaneigsi, kad šiek tiek studentų iš arabų pasaulio tebevyksta studijuoti į Europą, absoliuti kiekybinė persvara tenka Jungtinėms Valstijoms; tai pasakytina tiek apie studentus iš vadinamųjų radikalių valstybių, tiek apie studentus iš konservatyvių valstybių, tokių kaip Saudo Arabija ar Kuveitas. Be to, mokslinimo, verslo ir tyrimų patronato sistema Jungtines Valstijas faktiškai padaro reikalų tvarkymo hegemone; šaltiniu, nors tai ir nebūtų tikrasis šaltinis, laikomos Jungtinės Valstijos.

Dėl dviejų veiksnių ši padėtis yra net dar akivaizdesnis orientalizmo triumfas. Ryžtantis, kiek tai įmanoma, daryti plačius apibendrinimus, būtų galima tarti, kad šiuolaikinės kultūros tendencijas, apčiuopiamas Artimuosiuose Rytuose, lemia europietiški ir amerikietiški modeliai. Kai Taha Husseinas, kalbėdamas 1936 m. apie nūdienę arabų kultūrą, pareiškė, kad ji yra europietiška, o ne rytietiška, jis konstatavo Egipto kultūrinio elito, kurio žymus atstovas pats buvo, tapatybę. Tą patį būtų

galima pasakyti ir apie šiandienos arabų kultūrinį elitą, nors galingos Trečiojo pasaulio antiimperialistinių idėjų srovės, užtvindžiusios šį regioną nuo šeštojo dešimtmečio pradžios, ir atšipino vyraujančios kultūros vakarietiškus ašmenis. Be to, arabų ir islamo pasaulis tebėra antraeilė galia kultūros, pažinimo ir mokytumo produkavimo požiūriu. Čia reikia visiškai realistiškai vertinti tai, kaip galios politikos terminija vartojama esamai padėčiai nusakyti. Joks arabų ar islamo mokslininkas negali sau leisti nepaisyti to, kas vyksta Jungtinių Valstijų ir Europos moksliniuose žurnaluose ar institutuose bei universitetuose; tarti priešingai nebūtų teisinga. Pavyzdžiui, nėra nė vieno reikšmingesnio arabistikos žurnalo, kuris šiandien būtų leidžiamas arabų pasaulyje, lygiai kaip nėra nė vienos arabų mokymo institucijos, kuri pajėgtų mesti iššūkį tokioms įstaigoms kaip Oksfordas, Harvardas ar Kalifornijos universitetas Los Andžele arabų pasaulio, juoba bet kokio neorientalinio dalyko studijų srityje. Viso to nuspėjamas padarinys yra tai, kad studentai rytiečiai (ir profesoriai rytiečiai) vis dar tebesiveržia mokytis iš amerikiečių orientalistų, o vėliau kartoti savo vietinėms auditorijoms tas klišes, kurias čia apibūdinau kaip orientalisto dogmas. Dėl tokios reprodukavimo sistemos mokslininkas rytietis neišvengiamai pasinaudos savo amerikietišku išsilavinimu, kad kaip žmogus, gebantis „įvaldyti“ orientalisto sistemą, jaustųsi esąs viršesnis už tėvynainius; bet turėdamas reikalą su pranašesniais už save, Europos ir Amerikos orientalistais, jis bus tik „vietinis informantas“. Toks vaidmuo iš tikrųjų jo laukia Vakaruose, jeigu jam pasiseka likti čia baigus aukštesniąsias studijas. Jungtinių Valstijų universitetuose daugumą pradinių Rytų kalbų kursų šiandien dėsto „vietiniai informantai“; galia sistemoje (universitetuose, fonduose ir pan.) kone be išimties priklauso nerytiečiams, nors rytiečių ir profesionalų nerytiečių kiekybinis santykis nėra itin palankus pastariesiems.

Esama įvairiopų kitų požymių, rodančių, kaip tiek rytiečių sutikimu, tiek tiesioginiu ir šiurkščiu Jungtinių Valstijų ekonominiu spaudimu yra laiduojamas kultūrinis dominavimas. Prablaivėji sužinojęs, pavyzdžiui, kad Jungtinėse Valstijose yra dešimtys organizacijų, kurių tikslas – studijuoti arabiškąjį ir islamiškąjį Orientą, o pačiame Oriente nėra nė vienos organizacijos Jungtinėms Valstijoms – neabejotinai įtakingiausiai ekonominei ir politinei galiai šiame regione – studijuoti. Dar blogiau tai, kad

Oriente vargu ar esama net kukliausio lygio institutų, skirtų Orientui studijuoti. Bet visa tai, manau, yra niekis, palyginti su antruoju veiksniu, prisidedančiu prie orientalizmo triumfo: vartojimu Oriente. Arabų ir islamo pasaulis apskritai yra įtrauktas į Vakarų rinkos sistemą. Nereikia priminti, kad nafta, pagrindinis šio regiono gamtos turtas, yra visiškai absorbuota į Jungtinių Valstijų ekonomiką. Tai sakydamas konstatuoju ne tik tą faktą, kad didžiąsias naftos bendroves kontroliuoja Amerikos ekonominė sistema; turiu omenyje ir tai, kad arabų naftos pajamos, o ką jau kalbėti apie rinkodarą, tyrimus ir pramonės vadybą, yra sutelktos Jungtinėse Valstijose. Dėl to naftos turtingų arabų kraštų gyventojai iš esmės tapo itin svarbiais Amerikos eksporto vartotojais: tai pasakytina tiek apie Persijos įlankos valstybes, tiek apie Libiją, Iraką ir Alžyrą – visos šios valstybės yra radikalios. Svarbu tai, kad šis santykis nėra lygiavertis: Jungtinės Valstijos yra selektyvus vos kelių produktų (daugiausia naftos ir pigios darbo jėgos) vartotojas, o arabai – itin įvairiapusiai plataus Jungtinių Valstijų produktų, medžiaginių ir ideologinių, asortimento vartotojai.

Tai turėjo daugybę padarinių. Šiame regione skonis patyrė didelę standartizaciją, kurią simbolizuoja ne tik tranzistoriai, mėlyni džinsai ir kokakola, bet ir kultūriniai Oriento vaizdiniai, produkuojami Amerikos žiniasklaidos, kuriuos nesusimąstydama suvartoja masinė televizijos žiūrovų auditorija. Arabo, suvokiančio save kaip tokį „arabą", kokį rodo Holivudas, paradoksas yra tik elementariausias to, ką turiu omenyje, padarinys. Kitas padarinys yra tas, kad Vakarų rinkos ekonomika ir jos vartotojiška orientacija yra sukūrusi (ir spartėjančiu tempu toliau kuria) išsilavinusių žmonių, kurių intelektualinė sankloda yra pritaikyta rinkos poreikiams patenkinti, klasę. Ypatinga reikšmė akivaizdžiai teikiama inžinerijai, verslui ir ekonomikai; bet pati inteligentija prisideda prie to, ką ji laiko pagrindinėmis tendencijomis, štampuojamomis Vakaruose. Jai yra numatytas ir skirtas „modernizuotojos" vaidmuo, – tai reiškia, kad ji suteikia legitimaciją ir autoritetą modernizacijos, progreso ir kultūros idėjoms, gaunamoms daugiausia iš Jungtinių Valstijų. Tai įspūdingai liudija socialiniai mokslai ir, gana nelauktai, radikalūs intelektualai, kurių marksizmas yra urmu perimtas iš pačiam Marxui būdingo nivеliuojamojo požiūrio į Trečiąjį pasaulį, jau aptarto šioje knygoje. Taigi iš viso to, kas čia pasakyta, akivaizdu, jog yra intelektualinis pritarimas

orientalizmo vaizdiniams ir doktrinoms, taip pat aišku, kad juos labai smarkiai sutvirtina ekonominiai, politiniai ir socialiniai mainai: žodžiu, šiuolaikinis Orientas yra įsitraukęs į savęs orientalizavimą.

Bet ką baigiant būtų galima pasakyti apie kokią nors alternatyvą orientalizmui? Ar ši knyga pateikia argumentus tik *prieš* ką nors, o ne *už* ką nors, kas pozityvu? Šen ir ten šioje knygoje kalbėjau apie „dekolonizuojančias" naujas linkmes vadinamosiose regiono studijose – Anwaro Abdel Maleko veikalus, Hullo grupės narių paskelbtas Viduriniųjų Rytų tyrimų studijas, novatoriškas įvairių Europos, Jungtinių Valstijų ir Artimųjų Rytų mokslininkų analizes ir siūlymus[155], bet užsiminiau apie tai tik keliais žodžiais ir probėgšmais. Mano sumanymas buvo apibūdinti tam tikrą idėjų sistemą, o ne bet kokia kaina šią sistemą pakeisti nauja. Be to, stengiausi iškelti visą aibę klausimų, kurie yra aktualūs svarstant žmogaus patyrimo problemą: kaip *reprezentuojamos* kitos kultūros? Kas yra *kita* kultūra? Ar kitokios kultūros (ar rasės, ar religijos, ar civilizacijos) samprata yra pravarti, ar ji visuomet susijusi arba su savęs liaupsinimu (kai aptariama saviškė), arba su priešiškumu ir agresija (kai aptariama „kita")? Ar kultūriniai, religiniai ir rasiniai skirtumai turi didesnę reikšmę negu socialinės ir ekonominės ar politinės ir istorinės kategorijos? Kaip idėjos įgyja autoritetą, „normalumą" ar net „natūralios" tiesos statusą? Koks yra intelektualo vaidmuo? Ar jam privalu stengtis įteisinti kultūrą ir valstybę, kuriai jis priklauso? Kokia reikšmė turi būti teikiama nepriklausomai kritinei sąmonei, *opozicinei* kritinei sąmonei?

Tikiuosi, kad kai kurie mano atsakymai į šiuos klausimus yra numanomi iš to, kas buvo pasakyta, bet galbūt čia galėčiau kiek atviriau pakalbėti apie kai kuriuos iš jų. Orientalizmas, kaip jį apibūdinau šioje studijoje, verčia suabejoti ne tik nepolitiško mokslingumo galimybe, bet ir pernelyg artimų santykių tarp mokslininko ir valstybės išmintingumu. Taip pat,

[155] Žr., pavyzdžiui, Anwaro Abdel Maleko, Yves'o Lacoste'o ir autorių, kurių esė buvo išspausdintos *Review of Middle East Studies 1 and 2* (London: Ithaca Press, 1975, 1976), pastarojo meto veikalus, Noamo Chomsky'o įvairius Viduriniųjų Rytų politikos tyrimus ir darbą, kurį atliko Viduriniųjų Rytų tyrimų ir informacijos projekto (Middle East Research and Information Project, MERIP) grupė. Gera apžvalga pateikta kn.: Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation* (Paris: Éditions de Minuit, 1965).

manau, akivaizdu, kad tos aplinkybės, kurios orientalizmą tolydžio padaro įtikinamu minties tipu, atkakliai gyvuos, o tai apskritai gerokai liūdina. Vis dėlto puoselėju šiokių tokių racionalių lūkesčių, kad orientalizmas nebūtinai visada bus toks intelektualiniu, ideologiniu ir politiniu požiūriu nekvestionuojamas, koks buvo ligi šiol.

Nebūčiau ėmęsis rašyti tokios knygos, jei nebūčiau buvęs tikras, kad egzistuoja mokytumas, kuris nėra toks iškreiptas ar bent jau toks aklas žmogiškajai tikrovei kaip tas, kokį čia iš esmės aprašiau. Šiandien yra daug mokslininkų, dirbančių tokiose srityse kaip islamo istorija, religija, civilizacija, sociologija ir antropologija, kurių individualus triūsas yra itin vertingas moksliniu požiūriu. Keblumai prasideda tada, kai orientalizmo cechinės tradicijos užvaldo mokslininką, kuris nėra budrus ir kurio individuali mokslininko sąmonė nesisergėja *idées reçues*, pernelyg lengvai perduodamų jo profesijoje. Taigi labiausiai tikėtina, kad įdomų darbą parašys tie mokslininkai, kurie yra ištikimi intelektualiai apibrėžiamai disciplinai, o ne „mokslo sričiai", tokiai kaip orientalizmas, apibrėžiamai arba kanoniškai, imperiškai, arba geografiškai. Puikus naujas pavyzdys būtų Cliffordo Geertzo antropologija: šio mokslininko domėjimasis islamu yra pakankamai diskretiškas ir konkretus, kad jį įkvėptų specifinės visuomenės ir problemos, į kurias jis gilinasi, o ne orientalizmo ritualai, išankstinės nuomonės ir doktrinos.

Kita vertus, mokslininkai ir kritikai, įgiję tradicinį orientalisto išsimokslinimą, yra visiškai pajėgūs išsivaduoti iš senų ideologinių varžtų. Jacques'o Berque'o ir Maxime'o Rodinsono išsimokslinimas vertintinas kaip vienas pačių rigoristiškiausių, bet net tada, kai jie gvildena tradicines problemas, jų tyrimams gyvumo suteikia metodologinė savimonė. Jei jau orientalizmas istoriniu požiūriu buvo pernelyg patenkintas savimi, pernelyg izoliuotas, pernelyg pozityvistiškai pasitikintis savo metodais ir prielaidomis, tuomet savo metodo ištyrimas kritine refleksija būtų vienas iš būdų atsiverti tam, ką studijuoji Oriente ar apie jį. Būtent tai būdinga Berque'ui ir Rodinsonui, nors kiekvienam savaip. Jų veikaluose visada pirmiausia susiduri su tiesioginiu jautrumu tiriamai medžiagai, o podraug – su nepaliaujamu savo metodologijos ir praktikos tikrinimu, nuolatinėmis pastangomis užtikrinti, kad jų triūsas būtų gyvas atoliepis į tiriamą medžiagą, o ne į dogmatiškas išankstines nuomones. Žinoma, tiek Berque'as ir Rodinsonas,

tiek Abdel Malekas ir Rogeris Owenas taip pat supranta, kad žmogų ir visuomenę – nesvarbu, ar Oriento, ar ne – geriau studijuoti plačiame visų humanitarinių mokslų kontekste; todėl šie mokslininkai kritiškai skaito ir seka tai, kas daroma kitose srityse. Berque'o dėmesys krypsta į naujus struktūrinės antropologijos atradimus, Rodinsonas domisi sociologija ir politine teorija, o Owenas – ekonomikos istorija: tai vertingos korektyvos, perimtos iš šiuolaikinių humanitarinių mokslų vadinamosioms orientalinėms problemoms gvildenti.

Tačiau negalima neatsižvelgti į tai, kad net jeigu mes nepaisome orientalisto daromo skirtumo tarp „jų" ir „mūsų", mokytumui šiandien daro įtaką galingos politinių ir galiausiai ideologinių realijų serijos. Niekam nepavyks išvengti būtinybės turėti reikalą su pasidalijimu jei ne į Rytus ir Vakarus, tai į Šiaurę ir Pietus, turinčiuosius ir neturinčiuosius, imperialistus ir antiimperialistus, baltuosius ir spalvotuosius. Negalime išsisukti nuo šių pasidalijimų apsimesdami, kad jie neegzistuoja; priešingai, šiuolaikinis orientalizmas duoda mums gerą pamoką, kad intelektualiniu požiūriu nesąžininga juos slėpti, nes dėl to pasidalijimai paaštrėja, tampa ydingi ir patvarūs. Tačiau atvirai poleminis ir geranoriškas „progresyvus" mokytumas labai lengvai gali išsigimti į dogmatišką apsnūdimą, o tokia perspektyva irgi nėra džiuginanti.

Mano požiūrį į šią problemą gana gerai atskleidžia klausimai, kuriuos suformulavau anksčiau. Moderni mintis ir patyrimas išmokė mus būti jautrius tam, kas susiję su reprezentacija, Kito studijavimu, rasistiniu mąstymu, lengvabūdišku ir nekritišku autoriteto ir autoritetingų idėjų pripažinimu, socialiniu ir politiniu intelektualų vaidmeniu, didele skeptiškos kritinės sąmonės verte. Galbūt jei prisimintume, kad žmogaus patyrimo studijos paprastai turi etinių padarinių, o ką jau kalbėti apie politinius, tiek gerąja, tiek blogąja prasme, tai nebūtume indiferentiški tam, ką darome kaip mokslininkai. O kokia norma mokslininkui gali būti geresnė už žmogaus laisvę ir pažinimą? Galbūt turėtume prisiminti ir tai, kad žmogaus visuomenėje studijos yra pagrįstos konkrečia žmonių istorija ir patyrimu, o ne akademinėmis abstrakcijomis, neperprantamais dėsniais ar savavališkomis sistemomis. Tad problema yra ta, kad tyrimas turi būti kokiu nors būdu suformuotas patyrimo ir priderintas prie jo, o jį tyrimas nušviestų ir galbūt pakeistų. Reikia trūks plyš vengti tikslo kaskart orientalizuoti Orientą, o tai tik padės

išgryninti pažinimą ir sumažinti mokslininko pasipūtimą. Jei ne „Orientas", būtų atsiradę mokslininkų, kritikų, intelektualų, žmonių, kuriems rasiniai, etniniai ir nacionaliniai skirtumai būtų buvę ne tokie svarbūs kaip bendros pastangos siekti žmonių bendruomenės pažangos.

Esu visiškai tikras, – ir kituose savo veikaluose stengiausi parodyti, – jog humanitarinių mokslų srityje šiandien yra nuveikta pakankamai daug, kad šiuolaikiniam mokslininkui būtų pateikta įžvalgų, metodų ir idėjų, kurios leistų apsieiti be tokių rasinių, ideologinių ir imperialistinių stereotipų, kokių orientalizmas pateikė savo istorinio dominavimo laikais. Manau, kad orientalizmo patirta nesėkmė yra tiek žmogiška, tiek intelektualinė; kadangi orientalizmas buvo nesutaikomai priešiškai nusiteikęs prieš pasaulio regioną, kurį jis laikė svetimu savajam, jis neįstengė susitapatinti su žmogiškuoju patyrimu ir neįstengė įvertinti jo kaip žmogiškojo patyrimo. Pasaulinė orientalizmo ir visko, ką jis reprezentuoja, hegemonija dabar gali būti užginčyta, jei įstengsime išgauti deramą naudą iš XX amžiuje išaugusio bendro politinio ir istorinio tokios daugybės žemės žmonių informuotumo. Jei ši knyga bus kuo nors naudinga ateityje, tai būtent kaip kuklus įnašas į šį užginčijimą ir kaip perspėjimas, kad minties sistemos, tokios kaip orientalizmas, galios diskursai, ideologinės fikcijos – *dvasios nusikalti pančiai* * – yra pernelyg lengvai kuriamos, taikomos ir saugomos. Ypač viliuosi, kad parodžiau savo skaitytojams, jog atsakymas orientalizmui – ne okcidentalizmas. Jokio buvusio „Rytų žmogaus" nepaguos mintis, jog tikėtina, – pernelyg tikėtina, – kad jis, pats buvęs rytietis, tyrinės savo paties susikurtus naujuosius „Rytų žmones" – ar „Vakarų žmones". Jeigu orientalizmo pažinimas ir turi kokią nors reikšmę, tai dėl to, kad jis primena, kokia viliojamai pavergianti yra žinojimo degradacija, bet kokio žinojimo, bet kur ir bet kada. Dabar galbūt labiau negu anksčiau.

* Citata iš Williamo Blake'o 1794 m. parašyto eilėraščio „Londonas".

BAIGIAMASIS ŽODIS

I

Orientalizmas buvo užbaigtas 1977 m. pabaigoje ir po metų buvo išleistas. Tai buvo (ir yra) vienintelė knyga, kurią parašiau vienu pradėjimu – iš pradžių tyrimai, po to keli juodraščiai ir pagaliau galutinis teksto variantas radosi vienas po kito be pertraukų ar rimtų trikdžių. Išskyrus nuostabiai civilizuotus ir palyginti nerūpestingus metus, kai buvau stažuotoju Stanfordo aukštesniųjų socialinio elgesio studijų centre (1975–1976), gavau labai nedaug paramos ir nesulaukiau susidomėjimo iš aplinkinio pasaulio. Mane skatino vienas ar du draugai ir artimiausi šeimos nariai, bet buvo visiškai neaišku, ar ši studija apie tai, kaip galia, mokslas ir vaizduotė du šimtus metų gyvuojančioje Europos ir Amerikos tradicijoje suvokė Viduriniuosius Rytus, arabus ir islamą, *gali* sudominti plačiąją visuomenę. Pavyzdžiui, pamenu, kad iš pradžių buvo labai sunku sudominti šiuo projektu rimtą leidėją. Mano sumanymas pradžioje atrodė toks neperspektyvus ir menkavertis, kad tik viena akademinė leidykla labai nedrąsiai pasiūlė kuklią sutartį dėl mažutės monografijos. Tačiau, laimė (kaip aš apibūdinu man sėkmę atnešusį susitikimą su pirmuoju mano leidėju *Orientalizmo* pirmosios laidos Padėkos žodyje), kai parašiau knygą, viskas labai greitai pakrypo į gera.

Ir Amerikoje, ir Anglijoje (kur atskira DB laida pasirodė 1979 metais) knyga sulaukė daug atsiliepimų. Dalis jų (kaip buvo galima tikėtis) buvo labai priešiški, kiti liudijo suvokimo stoką, bet dauguma buvo teigiami ir entuziastingi. Kai 1980 m. knyga išėjo prancūzų kalba, ėmė rastis daugybė vertimų, kurių skaičius auga iki šiol. Daugelis jų sukėlė ginčus ir diskusijas tokiomis kalbomis, kurių aš nemoku. Pasirodė puikus ir vis dėlto kontroversiškas vertimas į arabų kalbą, kurį parengė talentingas sirų poetas ir kritikas Kamalis Abu Deebas, – netrukus pakalbėsiu apie jį plačiau. Po to *Orientalizmas* pasirodė japonų, vokiečių, portugalų, italų, lenkų, ispanų, katalonų, turkų, serbų-kroatų ir švedų kalbomis (1993 metais Švedijoje jis tapo bestseleriu ir tuo suglumino tiek vietinį leidėją, tiek mane). Keletas

leidimų (graikų, rusų, norvegų ir kinų kalbomis) dar rengiami ar netrukus pasirodys. Teko girdėti apie vertimus ir į kitas Europos kalbas, ir, kaip teigia keli šaltiniai, knyga bus išleista ir Izraelyje. Teksto fragmentų, pažeidus autoriaus teises, pasirodė Irane ir Pakistane. Daugelio vertimų, apie kuriuos asmeniškai žinojau (pavyzdžiui, į japonų kalbą), išėjo ne po vieną laidą; jie vis dar parduodami ir, regis, retkarčiais sukelia vietines diskusijas tokiomis temomis, kurios rašant šią knygą man nė nešovė į galvą.

Todėl *Orientalizmas* beveik Borgeso* stiliumi tapo keliomis skirtingomis knygomis. Tad, kiek įstengiau sekti ir suprasti tuos vėlesnius knygos variantus, norėčiau čia aptarti dažnai keliantį nerimą ir, be abejo, netikėtą polimorfizmą, dar kartą apžvelgdamas savo parašytą knygą ir turėdamas omenyje kitų išsakytas mintis apie ją ir savo tekstus, parašytus po *Orientalizmo* (aštuonias ar devynias knygas ir daug straipsnių). Žinoma, stengsiuosi ištaisyti klaidingas interpretacijas, o kai kuriais atvejais ir sąmoningus iškraipymus.

Be to, aš apžvelgsiu argumentus ir intelektualines kryptis, laikančias *Orientalizmą* naudinga knyga dėl tų aspektų, kuriuos rašydamas ją įžvelgiau tik iš dalies. Sakau tai norėdamas ne suvesti sąskaitas ar pelnyti sau liaupsių, bet užfiksuoti ir pažymėti daug platesnį autorystės suvokimą, gerokai peržengiantį vienišų būtybių, kokios jaučiamės pradėję naują kūrinį, egoizmą. Mat dabar man atrodo, kad *Orientalizmas* daugeliu atžvilgių yra kolektyvinė knyga, kuri, mano nuomone, nustumia mane į šalį kaip jos autorių labiau, nei galėjau tikėtis ją rašydamas.

Leiskite pradėti nuo vieno knygos recepcijos aspekto, dėl kurio aš labiausiai apgailestauju ir kurį dabar (1994 metais) labiausiai norėčiau pakoreguoti. Tai yra tariamas knygos antivakarietiškumas, kaip jį klaidingai ir kiek per skambiai pavadino tiek priešiški, tiek palankūs komentatoriai. Šį požiūrį sudaro du komponentai, kartais įrodinėjami drauge, kartais atskirai. Pirmasis yra man priskiriamas teiginys, kad orientalizmo reiškinys yra sinekdocha, arba miniatiūrinis visų Vakarų simbolis, ir todėl jį reikėtų laikyti Vakarų kaip visumos reprezentacija. Kadangi taip yra, įrodinėjama

* *Jorge Luisas Borgesas* (1899–1986) – argentiniečių poetas, eseistas ir apsakymų autorius. Jo fantazijos ir vaizduotės žaismės kupini pasakojimai įeina į XX a. pasaulio literatūros klasiką. Borgesas padarė didžiulę įtaką daugeliui Lotynų Amerikos ir viso pasaulio rašytojų, jo kūryba iš dalies paskatino literatūros srovės, pavadintos magiškuoju realizmu, atsiradimą.

toliau, vadinasi, visi Vakarai yra arabų ir islamo, taip pat iraniečių, kinų, indų ir daugelio kitų neeuropiečių tautų, kentusių Vakarų kolonializmą ir prietarus, priešai. Antrosios man priskiriamo teiginio dalies užmojis yra ne mažiau platus. Teigiama, kad grobuoniški Vakarai ir orientalizmas paniekino islamą ir arabus. (Atkreipkite dėmesį, kad terminai „orientalizmas" ir „Vakarai" suplakami į viena.) Kadangi taip yra, pats orientalizmo ir orientalistų egzistavimas suvokiamas kaip pretekstas teigti visiškai priešingą dalyką, t. y. kad islamas yra tobulas, kad jis yra vienintelis kelias (*al-hal al-vahid*) ir taip toliau. Kritikuoti orientalizmą, kaip aš dariau savo knygoje, iš tiesų reiškia remti islamizmą ar musulmonų fundamentalizmą.

Sunku suvokti, kaip reikėtų vertinti šiuos knygos, kuri jos autoriui ir savo teiginiais yra akivaizdžiai antiesencialistinė, radikaliai skeptiška visų tokių kategoriškų perskyrų kaip Orientas ir Okcidentas atžvilgiu ir kurioje uoliai *vengiama* „ginti" ar net aptarinėti Orientą ir islamą, sukarikatūrintus iškraipymus. Vis dėlto nors aiškiai sakau, kad nesiekiu, be to, ir nesugebėčiau parodyti, kokie iš tikrųjų yra Orientas ir islamas, arabų pasaulyje *Orientalizmas* buvo suprastas kaip sistemingas islamo ir arabų gynimas ir taip apie jį buvo rašoma. Tiesą sakant, kai pačioje knygos pradžioje sakau, kad tokie žodžiai kaip „Orientas" ir „Okcidentas" neatitinka jokios stabilios, objektyviai egzistuojančios realybės, aš einu daug toliau. Be to, visos tokios geografinės designacijos yra keistas empirinių ir įsivaizduojamų dalykų junginys. Dėl Oriento kaip Britanijoje, Prancūzijoje ir Amerikoje vartojamos sąvokos, tai jo idėją iš esmės suformavo siekis ne tik apibūdinti Orientą, bet ir valdyti jį bei kaip nors nuo jo apsisaugoti. Aš bandau parodyti, kad tai ypač tinka kalbant apie islamą kaip apie itin pavojingą Oriento įsikūnijimą.

Tačiau svarbiausia yra tai, kad, kaip mus mokė Vico, žmonijos istoriją sukuria patys žmonės. Kadangi kova dėl teritorijos kontroliavimo yra tos istorijos dalis, tai ir kova dėl istorinės ir socialinės reikšmės taip pat yra jos dalis. Kritiškai mąstančio mokslininko užduotis yra ne atskirti vieną kovą nuo kitos, bet jas susieti, nepaisant kontrasto tarp šiurkštaus pirmosios materialumo ir tariamai nežemiškų antrosios subtilybių. Aš norėjau tai padaryti parodydamas, kad kiekvienos kultūros plėtrai ir gyvavimui yra būtinas kitas, kitoks ir konkuruojantis *alter ego**. Tapatybės konstravimas (nors tiek

*Antrasis aš (*lot.*).

Oriento, tiek Okcidento, prancūzo ar brito tapatybė neabejotinai yra skirtingų kolektyvinių patirčių saugykla, ji galiausiai *yra* konstruktas) apima priešingybių ir „kitų" konstravimą, o tų „kitų" esmė priklauso nuo be perstojo vykstančio skirtumų tarp jų ir „mūsų" interpretavimo ir perinterpretavimo. Kiekviena epocha ir visuomenė iš naujo sukuria savo „Kitus". Taigi savo paties ar „kito" tapatybė toli gražu nėra statiška, tai intensyviai formuojamas istorinis, socialinis, intelektualinis ir politinis procesas, kuris vyksta kaip kova ir įtraukia visų visuomenių individus ir institucijas. Šiandien Prancūzijoje ir Britanijoje vykstančios diskusijos apie „prancūziškumą" ir „angliškumą" ar diskusijos apie islamą tokiose šalyse kaip Egiptas ir Pakistanas yra to paties interpretacinio proceso, apimančio įvairių „kitų" – nesvarbu, ar jie autsaideriai ir pabėgėliai, ar atskalūnai ir netikėliai – tapatybes, dalis. Visais atvejais turėtų būti akivaizdu, kad šie procesai yra ne proto mankšta, bet atkaklios socialinės grumtynės, apimančios tokias konkrečias politines problemas kaip imigracijos įstatymai, asmens elgesio normos, ortodoksijos įtvirtinimas, smurto ir/ar maišto įteisinimas, auklėjimo forma bei turinys ir užsienio politikos kryptis, kuri labai dažnai siejasi su oficialių priešų paženklinimu. Trumpiau tariant, tapatybės konstravimas kiekvienoje visuomenėje siejasi su galios ir bejėgiškumo sklaida joje ir todėl tikrai nėra vien tušti akademikų plepalai.

Šias nuolat kintančias ir nepaprastai sudėtingas aktualijas sunku pripažinti todėl, kad dauguma žmonių priešinasi pamatinei nuostatai, jog žmogaus tapatybė ne tik nėra įgimta ir stabili, bet yra sukonstruota, o kartais net absoliučiai išgalvota. Pasipriešinimas ir priešiškumas tokioms knygoms kaip *Orientalizmas* ar vėliau pasirodžiusioms *Tradicijos išradimas* ir *Juodoji Atėnė*[1] iš dalies kyla dėl to, kad jos, regis, sugriauna naivų tikėjimą tam tikru kultūros, asmens, tautinės tapatybės pozityvumu ir nekintamu istoriškumu. *Orientalizmą* galima interpretuoti kaip islamo gynimą tik tuo atveju, jei atmesime tą mano teksto dalį, kurioje teigiu (kaip ir vėlesnėje savo knygoje *Islamo nušvietimas* (*Covering Islam*)), kad net ta bendruomenė, kurioje mes gimstame, nėra apsaugota nuo interpretacinių grumtynių ir kad tai, kas Vakaruose atrodo kaip islamo iškilimas,

[1] Martin Bernal, *Black Athena* (New Brunswick: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric J. Hobsbawm and Terence Rangers, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

sugrįžimas prie jo ar jo atgimimas, iš tiesų yra islamiškose visuomenėse vykstanti kova dėl islamo apibrėžimo. Kadangi nė vienas asmuo, valdžia ar institucija negali absoliučiai kontroliuoti šio apibrėžimo, todėl, savaime suprantama, vyksta grumtynės. Epistemologinė fundamentalizmo klaida yra įsitikinimas, kad „pagrindai" yra neistorinė kategorija. Kadangi jie nepasiekiami tikrai tikinčiųjų kritinei analizei ir egzistuoja už jų kritinės perspektyvos ribų, privalu priimti šiuos pagrindus vien tikėjimu. Atkurtos ar atnaujintos ankstyvojo islamo versijos sekėjams orientalistai (tokie kaip Salmanas Rushdie) atrodo pavojingi todėl, kad jie kenkia tai versijai, abejoja ja, parodo, jog ji yra apgaulinga ir nedieviška. Todėl jie mano knygos privalumu palaikė tai, kad ji atskleidė piktavališkus orientalistų kėslus ir tarsi išlaisvino islamą iš jų gniaužtų.

Nors aš toli gražu ne taip suvokiau savo darbo tikslus, šis požiūris vis tiek atkakliai gyvuoja. Tai lemia dvi priežastys. Pirmiausia, niekam nėra lengva nesiskundžiant ir drąsiai pripažinti teiginį, kad žmonių realybė nuolat kuriama ir griaunama ir kad bet kokiai stabiliai esmei nuolat kyla grėsmė. Patriotizmas, ekstremistinis ksenofobiškas nacionalizmas ir atgrasus šovinizmas yra įprastos reakcijos į šią baimę. Mums visiems reikia kokio nors pagrindo, ant kurio galėtume stovėti, tačiau svarbu, kaip radikaliai ir nelanksčiai mes tą pagrindą apibrėžiame. Mano nuomone, šie esencialistinio islamo ar esencialistinio Oriento įvaizdžiai yra tik įvaizdžiai, kuriuos uoliai puoselėja tiek tikinčiųjų musulmonų, tiek (tai reikšminga analogija) orientalistų bendruomenės. Aš kritikuoju tai, ką pavadinau orientalizmu, ne todėl, kad tai yra viso labo tik antikvarinis Oriento kalbų, visuomenių ir tautų tyrinėjimas, o dėl to, kad orientalizmas kaip mąstymo sistema žvelgia į nevienalytę, dinamišką ir sudėtingą žmonių realybę iš nekritiškos esencialistinės perspektyvos. Toks požiūris implikuoja tiek tvarią Oriento realybę, tiek jai priešingą, tačiau ne mažiau tvarią Vakarų esmę, kuri stebi Orientą iš tolo ir, galima sakyti, iš aukšto. Šis klaidingas požiūris paslepia istorinius pokyčius. Mano manymu, dar svarbiau yra tai, kad jis paslepia orientalisto *interesus*. Šie interesai, nepaisant pastangų nubrėžti subtilias perskyras tarp orientalizmo kaip nekaltų mokslinių tyrinėjimų ir orientalizmo kaip imperializmo bendrininko, niekada negali būti vienašališkai atsieti nuo bendro imperialistinio konteksto, kurio modernaus pasaulinio etapo pradžia yra Napoleono įsiveržimas į Egiptą 1798 metais.

Turiu omenyje stulbinantį kontrastą tarp silpnosios ir stipriosios šalių, kuris akivaizdžiai matomas nuo pat pirmųjų moderniosios Europos susidūrimų su vadinamuoju Orientu. Napoleono *Description de l'Égypte* pabrėžtinis iškilmingumas ir grandiozinis stilius – masyvūs, informacijos perkrauti tomai, liudijantys visos *mokslininkų* grupės, dirbusios modernios kolonijas užkariaujančios armijos užnugaryje, metodišką triūsą – užgožia tokius asmeninius liudijimus kaip Abd al Rahmano al Džabarti'o, kuris trijuose atskiruose tomuose aprašo prancūzų invaziją ją patyrusiojo požiūriu. Galima teigti, kad *Description* yra tiesiog mokslinis (todėl objektyvus) XIX amžiaus pradžios Egipto aprašymas, tačiau Džabarti'o (kurio Napoleonas nepažinojo ir nepaisė) dalyvavimas perša kitokią mintį. Napoleono *Description* yra „objektyvus", parašytas iš galingojo, siekiančio išlaikyti Egiptą Prancūzijos imperijos orbitoje, perspektyvos, o Džabarti'o pasakojimą parašė asmuo, kuris dėl to nukentėjo – buvo simboliškai paimtas į nelaisvę ir nugalėtas.

Kitaip tariant, *Description* ir Džabarti'o kronikos nėra vien sustabarėję dokumentai, bylojantys apie amžinai priešiškus Okcidentą ir Orientą, bet drauge atspindi istorinę patirtį, iš kurios išsirutuliojo ir iki kurios egzistavo kitos patirtys. Tyrinėti šių patirčių istorinę dinamiką sudėtingiau nei kartoti tokius stereotipus kaip „Rytų ir Vakarų konfliktas". Tai yra viena iš priežasčių, kodėl *Orientalizmas* klaidingai laikomas užmaskuotu antivakarietišku tekstu, ir ši nepagrįsta ir net piktavališka interpretacija (kaip ir visos interpretacijos, paremtos tariamai nekintamomis dvinarėmis priešpriešomis) išryškina nekalto ir kenčiančio islamo įvaizdį.

Antroji priežastis, dėl kurios mano argumentų antiesencializmas pasirodė esąs vargiai priimtinas, yra politinė ir akivaizdžiai ideologinė. Aš jokiu būdu negalėjau numatyti, kad prabėgus metams po knygos publikacijos Iranas taps itin reikšmingos islamiškosios revoliucijos erdve ar kad kova tarp Izraelio ir palestiniečių bus tokia barbariška ir ilgalaikė – nuo įsiveržimo į Libaną 1982 metais iki *intifados* pradžios 1987 metų pabaigoje. Šaltojo karo pabaiga nesušvelnino ir tuo labiau nenutraukė, regis, nesibaigiančio konflikto tarp Rytų ir Vakarų – tarp arabų ir islamo vienoje pusėje ir krikščioniškųjų Vakarų kitoje. Vėlesni, bet ne mažiau aštrūs konfliktai kilo Sovietų Sąjungai įsiveržus į Afganistaną. Islamiškųjų grupuočių pastangos pakeisti *status quo**,

* Esama padėtis (*lot.*).

kurių devintajame ir dešimtajame dešimtmetyje buvo imtasi tokiose skirtingose šalyse kaip Alžyras, Jordanija, Libanas, Egiptas ir Okupuotosios Teritorijos, ir skirtingos Amerikos ir Europos reakcijos; islamiškųjų brigadų suformavimas Pakistano karinėse bazėse kovai prieš rusus Afganistane; Persijos įlankos karas; tęsiama parama Izraeliui ir „islamo" kaip nerimą keliančios, nors ne visada tiksliai ir kompetentingai pateikiamos temos iškilimas žurnalistų ir mokslininkų tekstuose, – visa tai paskatino žmones pasijusti persekiojamus, nes jie beveik kiekvieną dieną buvo priversti pareikšti esą arba vakariečiai, arba rytiečiai. Atrodo, niekas negalėjo išvengti priešpriešos tarp „mūsų" ir „jų", lėmusios stipresnės, gilesnės, sustabarėjusios tapatybės pajautimą, kuris nelabai skatino savitarpio supratimą.

Tokiame audringame kontekste *Orientalizmo* likimas susiklostė drauge ir laimingai, ir nelaimingai. Tie, kurie gyveno arabų ir islamo pasaulyje ir su nerimu bei įtampa stebėjo Vakarų invaziją, laikė *Orientalizmą* pirmąja knyga, davusia rimtą atsaką Vakarams, iš tiesų niekada neišklausiusiems rytiečio ir apskritai niekada neatleidusiems jam už tai, kad jis yra rytietis. Aš pamenu vieną iš pirmųjų arabų kalba parašytų knygos recenzijų, – joje autorius vadinamas arabiškumo skleidėju, pažemintųjų ir nuskriaustųjų gynėju, kurio misija buvo įtraukti Vakarų vyriausybes į tam tikrą epinę ir romantinę *mano-a-mano**. Nepaisant kai kurių perdėjimų, recenzija aiškiai atskleidė, kad arabai nuo seno jaučia gajų Vakarų priešiškumą, ir suformulavo atsakymą, kuris daugeliui išsilavinusių arabų atrodė tinkamas.

Neneigsiu, kad rašydamas šią knygą *nepamiršau* subjektyvios tiesos, glūdinčios trumpame Marxo sakinyje, kurį pateikiau kaip vieną iš šios knygos epigrafų („Jie negali savęs reprezentuoti – jie turi būti reprezentuojami"), – jeigu jauti, kad iš tavęs buvo atimta teisė išsakyti viską, kas susikaupė, tokios galimybės ypač atkakliai sieksi. Juk iš tiesų, kaip iškalbingai liudija XX amžiaus išsivadavimo judėjimų istorija, subalternas** *sugeba* kalbėti. Bet aš niekada nesijaučiau kurstantis priešiškumą tarp dviejų besivaržančių monolitinių politinių ir kultūrinių blokų, kurio

* Tiesioginė dvikova, pažodžiui „ranka į ranką" (*isp.*).

** Žmonės ar žmonių grupė, dėl savo rasės, klasės, lyties, seksualinės orientacijos, etnoso ar religijos užimanti žemesnę padėtį ar priklausanti žemesniam socialiniam rangui. Šį žodį (vid. lot. *subalternus* — pavaldus) tokia reikšme pirmasis vienoje savo esė pavartojo Gramsci.

atsiradimą aprašiau ir kurio nelemtas pasekmes stengiausi sušvelninti. Priešingai, kaip jau sakiau, Oriento ir Okcidento supriešinimas buvo klaidingas ir labai nepageidautinas; ir kuo mažiau mes juo pasikliaujame kaip galinčiu atskleisti ką nors daugiau nei nepaprastai įdomią interpretacijų ir konkuruojančių interesų istoriją, tuo geriau. Labai nudžiugau įsitikinęs, jog daug skaitytojų Britanijoje ir Amerikoje, taip pat angliškai kalbančioje Afrikoje, Azijoje, Australijoje ir Karibų salyne suprato, kad mano knyga akcentuoja ne ksenofobiją ir agresyvų rasinį nacionalizmą, o reiškinio, vėliau pavadinto multikultūralizmu, problematiką.

Vis dėlto *Orientalizmas* dažniau buvo suvokiamas kaip tam tikras subalterno padėties paliudijimas – kaip pasaulio nuskriaustųjų atsakas, o ne kaip multikultūrinė galios, naudojančios žinojimą savanaudiškais tikslais, kritika. Taigi buvo manoma, kad aš, kaip autorius, vaidinu man skirtą vaidmenį: reprezentuoju suvokimą to, ką anksčiau užgožė ir iškreipė diskurso, istoriškai skirto ne rytiečiams, o kitiems vakariečiams, moksliniai tekstai. Tai svarbi įžvalga, kuri papildo sustingusių tapatybių, kovojančių skirtingose amžinos perskyros pusėse, idėją – mano knyga jos sąmoningai atsisako, tačiau paradoksaliai ją suponuoja ir ja remiasi. Nė vienas iš orientalistų, apie kuriuos rašiau, nesiekė, kad rytiečiai būtų jo skaitytojai. Orientalizmo diskursas, jo vidinis nuoseklumas ir jo griežtos metodologinės procedūros buvo skirtos skaitytojams ir vartotojams metropoliniuose Vakaruose. Tai pasakytina tiek apie tokius mano nuoširdžiai gerbiamus asmenis kaip Edwardas Lane'as ir Gustave'as Flaubert'as, kurie žavėjosi Egiptu, tiek apie tokius išpuikusius kolonijų administratorius kaip lordas Cromeris, puikius mokslininkus kaip Ernestas Renanas ir prašmatnius aristokratus kaip Arthuras Balfouras, – jie visi iš aukšto ir nepalankiai žvelgė į jiems pavaldžius ar jų tyrinėjamus rytiečius. Turiu prisipažinti, kad patyriau tam tikrą malonumą girdėdamas, nors nekviestas, įvairius jų pareiškimus ir orientalistines tarpusavio diskusijas, ir tokį pat malonumą patyriau paviešindamas savo atradimus tiek europiečiams, tiek neeuropiečiams. Neturiu jokių abejonių, jog tai man pavyko todėl, kad aš perkirtau imperinę Rytų–Vakarų perskyrą, įžengiau į Vakarų būtį, bet vis dėlto išsaugojau tam tikrą organišką ryšį su vieta, iš kurios esu kilęs. Norėčiau pakartoti, kad tai iš tiesų yra barjerų peržengimo, o ne jų išsaugojimo aktas. Tikiuosi, kad *Orientalizmas* kaip knyga tai įrodo – ypač

tada, kai kalbu apie aukščiausią humanistinių studijų siekį peržengti priverstinius minties apribojimus ir tapti nedominuojančio ir neesencialistinio pobūdžio mokslu.

Šios aplinkybės iš tiesų sustiprino spaudimą, kad mano knyga taptų tam tikru žaizdų liudijimu ir kančių aprašymu, o jų atskleidimas buvo suvoktas kaip seniai lauktas smūgis Vakarams. Aš smerkiu tokį naivų darbo, kuriame – nebūsiu apsimestinai kuklus – skirtingos tautos, skirtingi laikotarpiai ir skirtingi orientalizmo stiliai aptariami gana subtiliai ir su išmanymu, apibūdinimą. Kiekviena mano analizė paįvairina vaizdą, išryškina skirtumus ir niuansus, atskiria autorius ir laikotarpius vieną nuo kito, nors visa tai siejasi su orientalizmu. Aš manau, kad perdėm lėkšta ir klaidinga skaityti mano pateiktą Chateaubriand'o ir Flaubert'o ar Burtono ir Lane'o tekstų analizę akcentuojant vis tą pačią perspektyvą ir prieinant vis tą pačią supaprastintą išvadą, pagrįstą banalia formule „Vakarų civilizacijos puolimas". Be to, manau, kad visiškai teisinga šiuolaikinius orientalistų autoritetus, tokius kaip beveik juokingai užsispyręs Bernardas Lewisas, laikyti politiškai motyvuotais ir priešiškais liudytojais, kurie savo rafinuota retorika ir neįtikinamu puikavimusi erudicija siekia tai užmaskuoti.

Taigi mes vėl grįžome prie politinio ir istorinio knygos konteksto, kuris, neslėpsiu, yra susijęs su jos turiniu. Viena iš įžvalgiausių ir subtiliausių to konteksto analizių buvo pateikta Basimo Musallamo recenzijoje (MERIP, 1979). Iš pradžių jis lygina mano knygą su ankstesne 1895 metais pasirodžiusia libaniečio mokslininko Michaelio Rustumo orientalizmo demistifikacija (*Kitab al-Garib fi al-Garb*), bet vėliau teigia, jog svarbiausias skirtumas tarp mūsų yra tas, kad mano knyga, kitaip nei Rustumo, liudija praradimą. Musallamas sako:

> „Rustumas rašo kaip laisvas žmogus ir laisvos visuomenės narys: siras, kalbantis arabų kalba, tuo metu dar nepriklausomos Osmanų valstybės pilietis... Kitaip nei Michaelis Rustumas, Edwardas Saidas neturi aiškios tapatybės, pati jo tauta yra ginčų objektas. Galima manyti, jog Edwardas Saidas ir jo karta retkarčiais jaučia, kad vienintelė jiems likusi atrama yra sugriautos Michaelio Rustumo Sirijos visuomenės griuvėsiai ir atmintis. Šiame tautinio išsivadavimo amžiuje kiti Azijoje ir Afrikoje sulaukė sėkmės, o čia, deja, matyti skausmingas kontrastas: labai sunkiomis aplinkybėmis buvo desperatiškai priešinamasi ir,

bent kol kas, pralaimėta. Šią knygą parašė ne bet koks „arabas", bet žmogus su ypatinga praeitimi ir patirtimi." (P. 22.)

Musallamas teisingai pažymi, kad alžyrietis nebūtų parašęs tokios šiaip jau pesimistinės knygos – ypač tokios kaip manoji, kurioje labai mažai kalbama apie Prancūzijos santykių su Šiaurės Afrika, konkrečiai su Alžyru, istoriją. Taigi nors sutinku su mintimi, kad *Orientalizmą* paskatino parašyti labai konkreti asmeninio praradimo ir tautinės dezintegracijos istorija, – vos keleri metai prieš man parašant *Orientalizmą* Golda Meir paskelbė savo garsųjį ir giliai orientalistinį pareiškimą, kad palestiniečių tautos nėra, – norėčiau pridurti, kad nei šioje knygoje, nei dviejose netrukus po jos pasirodžiusiose knygose *Palestinos klausimas* (*The Question of Palestine*, 1980) ir *Islamo nušvietimas* (1981) nesiekiau tik pasiūlyti politinę tapatybės atkūrimo ir nacionalinio atgimimo programą. Žinoma, į abi vėlesnes knygas stengiausi įtraukti tai, ko trūko *Orientalizme*, t. y. asmeninę alternatyvią Oriento komponentų – Palestinos ir islamo – perspektyvą.

Tačiau visuose savo darbuose aš iš esmės kritiškai vertinau piktdžiugišką ir nekritišką nacionalizmą. Savo pateikiamą islamo paveikslą aš grindžiau ne kategorišku diskursu ir dogmatišku ortodoksiškumu, bet idėja, kad islamiškojo pasaulio viduje ir už jo ribų egzistuoja interpretuotojų bendruomenės, kurios dalyvauja lygiaverčių narių dialoge. Mano požiūris į Palestiną, pirmiausia suformuluotas knygoje *Palestinos klausimas*, šiandien tebėra toks pat: aš išsakiau daug abejonių naivaus natyvizmo ir karingo militarizmo, būdingo nacionalistiniam konsensusui, atžvilgiu; vietoj to aš pateikiau kritišką požiūrį į arabų pasaulį, Palestinos istoriją ir Izraelio tikrovę ir padariau aiškią išvadą, kad tik derybų būdu pasiektas susitarimas tarp dviejų daug kentėjusių bendruomenių – arabų ir žydų – leis atsikvėpti nuo nesibaigiančio karo. (Beje, privalau paminėti, kad nors devintojo dešimtmečio pradžioje mano knygą apie Palestiną puikiai išvertė į šiuolaikinę hebrajų kalbą nedidelė Izraelio leidykla „Mifras", ši knyga ir šiandien nėra išversta į arabų kalbą. Kiekvienas arabų leidėjas, susidomėjęs šia knyga, norėjo, kad aš pakeisčiau tuos skirsnius, kuriuose atvirai kritikuoju vieną ar kitą arabų režimą (įskaitant Palestinos išsivadavimo organizaciją) arba atsisakyčiau jų, – tai reikalavimas, su kuriuo niekada nesutikau).

Apgailestaudamas turiu pripažinti, kad, nepaisant Kamalio Abu Deebo puikaus vertimo, *Orientalizmo* recepcija arabų pasaulyje vis dėlto sugebėjo ignoruoti skeptišką mano knygos požiūrį į tautinį įkarštį, kurį kai kurie skaitytojai įžvelgė orientalizmo – jį aš susiejau su imperializmui būdingu siekiu dominuoti ir kontroliuoti – kritikoje. Abu Deebo kruopštus vertimas beveik absoliučiai ignoravo suarabintus vakarietiškus posakius; tokius specialius terminus kaip *diskursas, simuliakras, paradigma* ar *kodas* jis perteikė remdamasis klasikine arabiškosios tradicijos retorika. Jis siekė įsprausti mano darbą į vienos visiškai susiformavusios tradicijos rėmus, tarsi jis apeliuotų į kitą tradiciją iš kultūrinio adekvatumo ir lygiateisiškumo perspektyvos. Taip jis norėjo parodyti, kad galima pateikti epistemologinę kritiką remiantis ne tik vakarietiškąja, bet ir arabiškąja tradicija.

Ir vis dėlto konfrontacijos tarp dažnai emocingai apibūdinamo arabų pasaulio ir dar emocingiau patiriamo Vakarų pasaulio pajauta užgožė tą faktą, kad *Orientalizme* buvo siekiama kritiškai įvertinti, o ne patvirtinti nesutaikomas ir beviltiškai priešingas tapatybes. Be to, siekiau, kad aktualybė, kurią atskleidžiau paskutiniuose knygos puslapiuose, t. y. vienos galingos diskursyvios sistemos hegemonija kitos sistemos atžvilgiu, taptų pirmuoju pretekstu diskusijai, kuri galėtų paskatinti arabų skaitytojus ir kritikus ryžtingiau prieštarauti orientalizmo sistemai. Man buvo priekaištaujama arba dėl to, kad neskyriau daugiau dėmesio Marxui (pavyzdžiui, dogmatiški arabų pasaulio ir Indijos kritikai labiausiai išskyrė mano knygos fragmentus apie paties Marxo orientalizmą), kurio filosofijos sistema, kaip teigiama, pakilo virš akivaizdžių jo prietarų, arba buvau kritikuojamas už tai, kad neįvertinau didžiulių orientalizmo, Vakarų ir t. t. pasiekimų. Panašiai kaip dėl paramos islamui, man atrodė, kad pasinaudoti marksizmu ar „Vakarais“ kaip nuoseklia visa apimančia sistema reikštų panaudoti vieną ortodoksiją siekiant sunaikinti kitą.

Manau, kad skirtinga arabų ir kitų skaitytojų reakcija į *Orientalizmą* aiškiai atskleidė, kaip netekčių, nusivylimo ir demokratijos stygiaus dešimtmečiai paveikė arabų regiono intelektualinį ir kultūrinį gyvenimą. Aš siekiau, kad mano knyga būtų jau egzistuojančios mąstymo srovės, siekiančios išlaisvinti intelektualus iš tokių sistemų kaip orientalizmas pančių, dalis. Norėjau, jog skaitytojai pasinaudotų mano darbu tam, kad patys pradėtų naujus tyrimus, palankiai ir efektyviai nušviesiančius istorinę arabų ir kitų tautų patirtį. Tai,

be abejonės, įvyko Europoje, Jungtinėse Amerikos Valstijose, Australijoje ir Indijos subkontinente, Karibų salose, Airijoje, Lotynų Amerikoje ir paskirose Afrikos dalyse. Pagyvėjęs afrikanistinio ir indologinio diskursų tyrimas, subalternų istorijos analizė, postkolonijinės antropologijos rekonfigūracija, politologija, meno istorija, literatūros kritika, muzikologija, be to, didžiulė nauja feministinio ir mažumų diskursų plėtra, – esu labai laimingas ir patenkintas, kad visose šiose srityse *Orientalizmas* dažnai turėjo įtakos. Regis, taip nenutiko (kiek žinau) arabų pasaulyje, kur iš dalies dėl to, kad mano darbas buvo teisingai suvoktas kaip eurocentrinis dėl tekstų pasirinkimo, ir iš dalies dėl to, kad, kaip sako Musallamas, kova už kultūrinį išlikimą yra per daug intensyvi, tokios knygos kaip manoji yra interpretuojamos ne taip efektyviai ir produktyviai, o dažniau suvokiamos kaip gynybiniai gestai už arba prieš „Vakarus".

Vis dėlto *Orientalizmas* ir iš tiesų visi kiti mano darbai sulaukė itin griežtų ir nelanksčių amerikiečių ir britų mokslininkų priešiško puolimo dėl paslėpto humanizmo, teorinių nenuoseklumų, nepakankamos, netgi sentimentalios subjekto (agency) interpretacijos. Na ir puiku! *Orientalizmas* yra šališka knyga, o ne teorijos mašina. Niekas dar įtikinamai neįrodė, kad individualios pastangos nėra giliąja prasme ir ekscentriškos, ir, remiantis Gerardo Manley'o Hopkinso požiūriu, *originalios*; taip yra nepaisant to, kad egzistuoja mąstymo sistemos, diskursai ir hegemonijos (nors nė viena iš jų nėra absoliučiai vientisa, tobula ar būtina). Aš susidomėjau orientalizmu kaip kultūros reiškiniu (kaip imperializmo kultūra, apie kurią kalbu knygoje *Kultūra ir imperializmas* (*Culture and Imperialism*), *Orientalizmo* tęsinyje, išleistame 1993 metais) dėl jo kintamumo ir nenuspėjamumo – dviejų savybių, kurios suteikia tokiems rašytojams kaip Massignonas ir Burtonas stulbinamą galią ir netgi patrauklumą. Savo orientalizmo analizėje stengiausi išsaugoti jo nuoseklumo *ir* nenuoseklumo derinį, kitaip sakant, jo žaidimą, kurį galima perteikti tik išsaugant sau, kaip rašytojui ir kritikui, teisę į tam tikrą emocinę galią, teisę susijaudinti, supykti, stebėtis ir netgi džiūgauti. Būtent todėl Gayano Prakasho ir Rosalind O'Hanlon bei Davido Washbrooko diskusijoje, mano nuomone, Prakasho paslankesniam poststruktūralizmui tenka suteikti pirmenybę[2]. Be

[2] O'Hanlon and Washbrook, „After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, „Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", in *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9 (January 1992): 141–184.

to, būtina įvertinti Homi'o Bhabhos, Gayatri Spivak ir Ashiso Nandy darbus, grindžiamus kartais itin painiais kolonializmo sukurtais subjektyviais santykiais, už *jų* indėlį padedant mums geriau suvokti tas humanistines žabangas, kurias paspendžia tokios sistemos kaip orientalizmas.

Leiskite man šios kritinių *Orientalizmo* transformacijų apžvalgos pabaigoje paminėti grupę žmonių, kurie, kaip ir buvo galima tikėtis, energingiausiai ir triukšmingiausiai atsiliepė į mano knygą, t. y. pačius orientalistus. Aš visai nelaikiau jų *svarbiausiais* skaitytojais, siekiau nušviesti jų veiklą tam, kad kiti humanitarai geriau suvoktų vienos srities specifinius metodus ir genealogiją. Pats žodis „orientalizmas" per ilgai buvo izoliuotas profesinėje srityje; aš stengiausi parodyti jo vartoseną ir egzistavimą bendroje kultūroje, literatūroje, ideologijoje ir socialinėse bei politinėse nuostatose. Kalbėti apie ką nors kaip apie rytietį, kaip darė orientalistai, reiškė ne vien pažymėti asmenį, kurio kalba, geografinė kilmė ir istorija yra mokslinių traktatų medžiaga: dažnai tai buvo menkinamasis pavadinimas, vartojamas pažymėti žemesnės kilmės žmogų. Tai nepaneigia fakto, kad tokie menininkai kaip Nervalis ir Ségalenas žodį „Orientas" nuostabiai, išradingai siejo su egzotiškumu, romantišku žavesiu, paslaptimi ir pažadu. Bet kartu šis žodis reiškė platų istorinį apibendrinimą. Greta tokios žodžių *Orientas*, *rytietis* ir *orientalizmas* vartosenos, terminas *orientalistas* taip pat ėmė reprezentuoti eruditą, išsimokslinusį žinovą, dažniausiai mokslininką – Rytų kalbų ir istorijų specialistą. Ir vis dėlto, kaip rašė man velionis Albertas Hourani 1992 metų kovo mėnesį, keli mėnesiai prieš savo per ankstyvą ir didžiai apgailestautiną mirtį, dėl mano stiprių argumentų (dėl kurių jis sakėsi negalįs man priekaištauti) mano knyga, deja, sudarė įspūdį, jog terminas „orientalizmas" yra toks neigiamas, kad nebeįmanoma jo vartoti neutraliai. Jo manymu, vis dėlto vertėtų išsaugoti šį terminą „ribotai, gana nuobodžiai, bet vertingai mokslinių tyrimų sričiai" apibūdinti.

Šiaip jau gerai apgalvotoje 1979 m. pasirodžiusioje *Orientalizmo* recenzijoje Hourani vieną savo prieštaravimų suformulavo tardamas, kad aš, nurodęs didelės dalies orientalistinės raštijos perdėjimus, rasizmą ir priešiškumą, nepaminėjau jos gausių mokslinių ir humanistinių pasiekimų. Tarp jo pateiktų vardų figūruoja Marshallas Hodgsonas, Claude'as Cahenas, André Raymond'as, kurie visi (kartu su vokiečių autoriais, paminimais

*de rigueur**) pripažintini mokslininkais, įnešusiais realų indėlį į žmogiškąjį pažinimą. Vis dėlto tai nesikerta su tuo, ką sakau *Orientalizme*, skirtumas tik tas, jog aš primygtinai pabrėžiu, kad pačiame diskurse vyrauja nuostatų struktūra, į kurią negalima tiesiog numoti ranka ar nekreipti dėmesio. Niekur neįrodinėju, kad orientalizmas yra blogis ar kad jis niekam tikęs, ar lygiai toks pat kiekvieno orientalisto kiekviename veikale. Bet teigiu, kad specifinis orientalistų *gildijos* istorijos bruožas yra bendrininkavimas su imperine galia, kurį vadinti nereikšmingu būtų panglosiška**.

Tad nors ir pritariu Hourani'o argumentui, rimtai abejoju, ar tinkamai suprastas orientalizmas kada nors išties galės būti visiškai atsietas nuo jo veikiau dar painesnių ir ne visada malonių aplinkybių. Sutinku, jog galima įsivaizduoti, kad Osmanų ar Fatimidų archyvų specialistas yra orientalistas ta prasme, kurią turi omenyje Hourani, bet mums vis tiek dar reikia paklausti, kur, kaip ir su kokių institucijų bei agentūrų parama šios studijos vyksta *šiandien*? Daug autorių, rašiusių po to, kai pasirodė mano knyga, kėlė būtent šiuos klausimus kalbėdami net apie sunkiausiai suprantamus ir nežemiškai rafinuotus mokslininkus, ir jų gauti rezultatai kartais būdavo pribloškiantys.

Be to, atkakliai buvo bandoma pateikti argumentą, kurio prasmė ta, kad orientalizmo kritika (ypač manoji) yra beprasmė ir, šiaip ar taip, pažeidžia pačią nešališko mokslingumo idėją. Tai padaryti mėgino Bernardas Lewisas, kuriam savo knygoje paskyriau kelis kritinius puslapius. Praėjus penkiolikai metų po *Orientalizmo* pasirodymo, Lewisas parašė seriją esė, kai kurias iš jų sudėjo į knygą, pavadintą *Islamas ir Vakarai* (*Islam and the West*). Vienoje iš pagrindinių šios knygos dalių jis užsipuola mane, o šį antpuolį apsupa skyriais ir kitomis esė, kur sutelkia daugybę laisvų ir orientalizmui būdingų formuluočių – musulmonai yra įniršę ant modernybės, islamas niekada neatskyrė bažnyčios ir valstybės, ir t. t.; visos jos pateikiamos be galo apibendrintai ir beveik nepaminimi skirtumai tarp paskirų musulmonų, tarp musulmonų visuomenių, tarp musulmonų tradicijų ir epochų. Kadangi Lewisas tam tikra prasme pats pasišovė kalbėti už orientalistų gildiją, kurios analize iš pradžių buvo grindžiama mano kritika, vertėtų

* Privaloma tvarka (*pranc.*).

** Būdvardis, pasidarytas iš Voltaire'o filosofinės apysakos *Kandidas, arba optimizmas* herojaus daktaro Pangloso, kuris jokiomis aplinkybėmis neprarasdavo optimizmo, vardo.

kiek ilgėliau stabtelėti prie jo metodų. Lewiso idėjos, deja, yra ganėtinai paplitusios tarp jo mažesniųjų pakalikų ir mėgdžiotojų, kurie, regis, plūkte plūkiasi, kad įspėtų Vakarų vartotojus apie įniršusio, iš prigimties nedemokratinio ir smurtingo islamo pasaulio grėsmę.

Kad ir kaip Lewisas daugiažodžiautų, jam vargiai sekasi nuslėpti tiek savo pozicijos ideologinius pagrindus, tiek ypatingą gebėjimą kone viską suprasti klaidingai. Be abejo, tai gerai žinomi orientalistų padermės atributai, – kai kurie iš tos padermės bent jau turi drąsos būti sąžiningi, kai uoliai juodina musulmoniškas ir kitas neeuropiečių tautas. Tik ne Lewisas. Jis iškraipo tiesą, kuria klaidingas analogijas ir netiesioginėmis užuominomis – metodus, gaubiamus to visažinio nesutrikdomo autoriteto spindesio, kuris, jo manymu, yra būtinas mokslininkų kalbėjimo ypatumas. Imkime kaip tipišką pavyzdį analogiją, kurią jis įžvelgia tarp manosios orientalizmo kritikos ir hipotetinio klasikinės senovės studijų puolimo, kuris, pasak jo, būtų paikas užsiėmimas. Suprantama, kad tai būtų paika, bet juk orientalizmas ir helenizmas yra iš esmės nesulyginami dalykai. Pirmasis yra pastangos aprašyti ištisą pasaulio regioną, lydinčios to regiono kolonijinį nukariavimą, o antrasis neturi nieko bendra su tiesioginiu Graikijos kolonijiniu nukariavimu XIX ar XX amžiuje; be to, orientalizmas reiškia antipatiją islamui, o helenizmas – simpatiją klasikinei Graikijai.

Kita vertus, ir dabartinis politinis momentas su daugybe rasistinių antiarabiškų ir antimusulmoniškų stereotipų (ir be jokių klasikinės Graikijos puolimų) leidžia Lewisui formuluoti neistoriškus ir savavališkus politinius teiginius, įvilktus į mokslinio argumento formą, – tokia praktika visiškai dera su mažiausiai pagirtinais senamadiško kolonijinio orientalizmo aspektais[3]. Tad Lewiso veikla yra veikiau ne grynai intelektualinės, bet esamos politinės aplinkos dalis.

Piršti mintį, kaip jis daro, kad orientalizmo šaka, tirianti islamą ir arabus, yra autoritetinga disciplina, kuri visiškai gali būti priskirta tai pačiai

[3] Vienu ypač iškalbingu atveju Lewiso polinkis į tendencingus apibendrinimus, regis, pridarė jam teisinių bėdų. Anot *Libération* (1994 m. kovo 1 d.) ir *The Guardian* (1994 m. kovo 8 d.), Lewisui gresia civilinė ir baudžiamoji atsakomybė dėl ieškinių, kuriuos jam Prancūzijoje pateikė armėnų ir žmogaus teisių organizacijos. Jam pateiktas kaltinimas pagal tą patį įstatymą, pagal kurį Prancūzijoje laikomas nusikaltimu nacių vykdyto holokausto neigimas; jis kaltinamas neigęs (prancūzų spaudoje), kad valdant Osmanų imperijai buvo vykdomas armėnų genocidas.

kategorijai kaip ir klasikinė filologija, yra absurdiška, ne labiau derama negu lyginti vieną iš daugelio Izraelio arabistų ir orientalistų, dirbusių okupacinei Vakarų Kranto ir Gazos valdžiai, su tokiais mokslininkais kaip Wilamowitzas ir Mommsenas. Viena vertus, Lewisui maga suteikti islamą tiriančiam orientalizmui nekaltos ir entuziastingos mokslo srities statusą; kita vertus, jam maga dėtis, jog orientalizmas yra pernelyg sudėtingas, įvairus ir specifinis, kad egzistuotų tokiu pavidalu, kurį neorientalistas (kaip aš ar daugelis kitų) galėtų kritikuoti. Lewisas yra linkęs nutylėti didžiulį istorinį patyrimą. Kaip esu užsiminęs, Europa islamu susidomėjo ne iš smalsumo, bet iš baimės, kurią kėlė monoteistinis, kultūriniu ir kariniu požiūriu grėsmingas krikščionybės varžovas. Pirmieji islamą gvildenę Europos mokslininkai buvo, kaip parodė daugelis istorikų, viduramžių polemistai, kurie rašė siekdami atremti musulmonų ordų ir apostazės grėsmę. Vienaip ar kitaip šis baimės ir priešiškumo derinys iki šių dienų yra persmelkęs tiek mokslinį, tiek nemokslinį domėjimąsi islamu, į kurį žvelgiama kaip į reiškinį, priklausantį pasaulio daliai, – Orientui, – kuri vaizdinių požiūriu, geografiškai ir istoriškai *priešpriešinama* Europai ir Vakarams.

Įdomiausios problemos, kurias kelia islamą ar arabus tiriantis orientalizmas, yra, pirma, formos, turinčios viduramžių žymių, kurios taip atkakliai siekia išlikti, ir, antra, sąsajų tarp orientalizmo ir jį sukūrusių visuomenių istorija ir sociologija. Egzistuoja glaudi *sąsaja* tiek tarp, pavyzdžiui, orientalizmo ir literatūrinės vaizduotės, tiek tarp orientalizmo ir imperinės sąmonės. Daugeliu Europos istorijos tarpsnių stulbina sąryšis tarp to, ką apie islamą rašė mokslininkai ir specialistai, ir to, ką paskui apie jį sakė poetai, romanistai, politikai ir žurnalistai. Be to, – tai esmingas dalykas, į kurį nenori gilintis Lewisas, – egzistuoja stulbinanti (bet vis dėlto suprantama) paralelė tarp didėjančio modernaus orientalisto mokytumo ir milžiniškų Rytų imperijų patekimo į Britanijos ir Prancūzijos valdžią.

Nors ryšys tarp rutiniško britų klasikinio ugdymo ir britų imperijos plėtimosi yra kur kas sudėtingesnis, negu Lewisas gali numanyti, vargu ar modernios filologijos istorijoje rastume ryškesnę paralelę tarp galios ir pažinimo negu ta, kurią pateikia orientalizmo atvejis. Dauguma informacijos ir žinių apie islamą ir Orientą, kurias kolonijinės valstybės naudojo tam, kad pateisintų savo kolonializmą, buvo perimtos iš orientalizmo mokslo: neseniai pasirodžiusioje autorių kolektyvo studijoje

Orientalizmas ir postkolonijinės padėties keblumas[4] remiantis gausia dokumentine medžiaga parodoma, kaip Pietų Azijos kolonijinė administracija naudojosi orientalizmo žinija. Gana nuosekliai tebevyksta mainai tarp regionus tiriančių mokslininkų, tokių kaip orientalistai, ir vyriausybių užsienio reikalų departamentų. Be to, daugelis islamo ir arabų geidulingumo, tingumo, žiaurumo, fatališkumo, nuosmukio ir spindesio stereotipų, randamų rašytojų nuo Johno Buchano iki V. S. Naipaulo kūriniuose, taip pat buvo prielaidos, sudariusios artimos akademinio orientalizmo srities pagrindą. Priešingai, keitimasis klišėmis tarp, viena vertus, indologijos ir sinologijos ir, antra vertus, bendrosios kultūros toli gražu taip neveši, nors esama ryšių ir skolinimosi, į kuriuos reikia atkreipti dėmesį. Nedaug panašumo yra ir tarp to, kas Vakarų ekspertų pripažįstama sinologijos bei indologijos srityje, ir to fakto, kad daugelis profesionalių islamo tyrinėtojų Europoje ir Jungtinėse Valstijose ištisą gyvenimą praleidžia studijuodami pasirinktąjį dalyką, tačiau taip ir neįstengia pamėgti islamo religijos ir kultūros, juoba jomis žavėtis.

Tardami, kaip daro Lewisas ir jo mėgdžiotojai, kad visos tokios pastabos tėra „madingų dalykų" palaikymas, vargu ar atsakome į klausimą, kodėl, pavyzdžiui, tiek daug islamo specialistų nuolat konsultavo ir konsultuoja, aktyviai dirbo ir tebedirba vyriausybėms, kurių užmačios islamo pasaulyje yra ekonominis išnaudojimas, dominavimas ar atvira agresija, arba kodėl tiek daug islamo tyrinėtojų – kaip pats Lewisas – niekieno neverčiami mano, kad į jų pareigas įeina pulti šiuolaikinius arabus ar musulmoniškas tautas, sykiu įsivaizduodami, jog „klasikinė" islamo kultūra vis dėlto gali būti nešališko mokslinio domesio objektas. Viduramžių islamo gildijų istorijos specialistų, kuriuos Valstybės departamentas siuntė su misija instruktuoti regiono ambasadas apie JAV saugumo interesus Persijos įlankos šalyse, reginys savaime anaiptol nesukelia asociacijų, verčiančių prisiminti Helados meilę, kurią Lewisas priskiria neva giminiškai klasikinės filologijos sričiai.

Todėl nenuostabu, kad islamą ir arabus tiriantis orientalizmas, visada pasirengęs neigti savo bendrininkavimą su valstybine galia, iki pat šių dienų taip ir neįstengė pateikti vidinės sąryšių, kuriuos čia ką tik apibūdinau,

[4] Carol Breckenridge and Peter van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).

kritikos ir kad Lewisas gali stulbinamai pareikšti, jog kritiškas orientalizmo nagrinėjimas būtų „beprasmis". Taip pat nenuostabu, kad, be kelių išimčių, dauguma neigiamos kritikos, kurios mano veikalas sulaukė iš „specialistų", kaip ir Lewiso pateiktoji, yra ne kas kita, kaip banalūs samprotavimai apie šiurkštų pažeidėją, įsibrovusį į pono valdas. Vieninteliai specialistai (irgi ne be išimčių), kurie pamėgino nagrinėti tai, ką aš aptariu, – o tai yra ne tik orientalizmo turinys, bet ir jo ryšiai, sąsajos, politinės tendencijos, pasaulėžiūra, – buvo sinologai, indologai ir jaunesnioji mokslininkų, besidominčių Viduriniaisiais Rytais, karta, imli naujoms įtakoms ir linkusi įsiklausyti į politinius argumentus, kuriuos pateikė orientalizmo kritika. Vienas pavyzdžių būtų Benjaminas Schwartzas iš Harvardo, kuris 1982 m. kaip prezidentas sakydamas kalbą Azijos studijų asociacijai ne tik išsakė nepritarimą kai kuriems kritiškiems mano vertinimams, bet ir intelektualiai solidarizavosi su mano argumentais.

Daug vyresniųjų arabistų ir islamo tyrinėtojų reagavo su nuoskaudos kupinu pasipiktinimu, kuris jiems yra savirefleksijos pakaitalas; daugelis vartojo tokius žodžius kaip „juodinimas", „garbės nuplėšimas", „šmeižimas", tarsi pati kritika būtų buvusi neleistinas nusižengimas, išniekinęs jų šventą ir neliečiamą akademinį draustinį. Lewiso atveju pateiktoji gynyba yra dar ir į akis krintantis nesąžiningas veiksmas, nes jis aktyviau negu dauguma orientalistų reiškėsi kaip aistringas politinis tribūnas, pasisakęs prieš arabų (ir ne tik jų) reikalą tokiose vietose kaip JAV Kongresas, *Commentary* ir kitur. Tad deramas atsakymas jam turi apimti įvertinimą, kas jis yra politiniu ir sociologiniu požiūriu, kai dedasi ginąs savo tyrimų srities „garbę", o ta gynyba – tai bus pakankamai akivaizdu – yra įmantrus ideologinių pusiau tiesų jaukas, skirtas skaitytojams nespecialistams suklaidinti.

Žodžiu, santykiai tarp islamą ar arabus tiriančio orientalizmo ir šiuolaikinės Europos kultūros gali būti nagrinėjami kartu nekataloguojant kiekvieno kada nors gyvenusio orientalisto, kiekvienos orientalizmo tradicijos ar visko, kas buvo parašyta orientalistų, o paskui nesuplakant jų kaip pradvisusio ir beverčio imperializmo. Šiaip ar taip, to niekada nesu daręs. Tamsuoliška tarti, kad orientalizmas yra sąmokslas, ar piršti mintį, kad „Vakarai" yra blogis, – ir viena, ir kita yra tarp tų kvailysčių, kurias Lewisas ir vienas iš jo epigonų, Irako publicistas Kananas Makiya, lengvabūdiškai priskyrė man. Kita vertus, veidmainiška nutylėti

kultūrinį, politinį, ideologinį ir institucinį kontekstą, kuriame žmonės rašo, mąsto ir kalba apie Orientą, nesvarbu, ar jie būtų mokslininkai, ar ne. Kaip sakiau anksčiau, nepaprastai svarbu suprasti, jog priežastis, kodėl prieš orientalizmą yra nusistatę tiek daug mąslių nevakariečių, yra ta, kad jo modernus diskursas teisingai suvokiamas kaip galios diskursas, atsiradęs kolonializmo eroje, – tai neseniai pasirodžiusios puikios straipsnių rinktinės *Kolonializmas ir kultūra*[5] tema. Tokio pobūdžio diskurse, iš esmės pagrįstame prielaida, kad islamas yra monolitinis ir nekintamas, o todėl tinkamas „ekspertams", kurie gali jį iškišti viską lemiančių vidaus politinių interesų rinkoje, nei musulmonai, nei arabai, nei bet kurios kitos nužmogintos mažesniosios tautos neatpažįsta savęs kaip žmogiškųjų būtybių, o savo stebėtojų – kaip tiktai mokslininkų. Dažniausiai šiuolaikinio orientalizmo ir į jį panašių žinijų diskurse, sukonstruotame čiabuviams amerikiečiams ir afrikiečiams, jie įžvelgia chronišką tendenciją neigti, nutylėti ar iškraipyti kultūrinį tokių minties sistemų kontekstą, idant būtų galima laiduoti pramano apie jo mokslinį nešališkumą gyvybingumą.

II

Tačiau kad ir kaip būtų paplitę tokie požiūriai kaip Lewiso, nenorėčiau teigti, jog jie yra vieninteliai, atsiradę arba sustiprėję per pastarąjį pusantro dešimtmečio. Taip, tiesa, kad nuo pat to laiko, kai liovėsi egzistavusi Sovietų Sąjunga, kai kurie mokslininkai ir žurnalistai Jungtinėse Valstijose ėmė verstis per galvą stengdamiesi įžvelgti orientalizuotame islame naują blogio imperiją. Tad tiek elektroninė, tiek spausdintinė žiniasklaida buvo tvindyte užtvindyta žeminančiais stereotipais, kurie suplaka islamą ir terorizmą, arabus ir smurtą, Orientą ir tironiją. Kita vertus, įvairiuose Viduriniųjų ir Tolimųjų Rytų kraštuose imta grįžti prie natyvistinės religijos ir primityvaus nacionalizmo, kurio vienas ypač gėdingas aspektas yra tebegaliojanti Irano fatva prieš Salmaną Rushdie. Tačiau tai ne visas

[5] Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992).

paveikslas, ir toliau šioje esė norėčiau pakalbėti apie naujas mokslo, kritikos ir interpretavimo sroves, kurios nors ir priima esmines mano knygos idėjas, bet eina gerokai toliau ir praturtina mūsų istorinio patyrimo sudėtingumo supratimą.

Nė viena šių srovių, žinoma, neatsirado visai netikėtai; neįgijo jos ir visiškai pripažintų žinijų ir praktikų statuso. Situacija pasaulyje tebėra ir stulbinamai sujaukta, ir ideologiškai pritvinkusi, nestabili, įtempta, permaininga ir net kruvina. Nors Sovietų Sąjunga buvo suskaldyta, o Rytų Europos šalys iškovojo politinę nepriklausomybę, nerimą tebekelia akivaizdžiai regimi galios ir dominavimo modeliai. Globaliniai Pietūs – kadaise romantiškai ir net jausmingai vadinti Trečiuoju pasauliu – yra įsipainioję į skolų pinkles, suskaldyti į tuzinus pakrikų aiženų, apnikti skurdo, ligų ir nepakankamo išsivystymo problemų, kurios per pastaruosius dešimt ar penkiolika metų padidėjo. Praeityje liko Neprisijungusiųjų judėjimas ir charizmatiniai lyderiai, kurie ėmėsi dekolonizacijos ir siekė nepriklausomybės. Vėl pasireiškia nerimą keliantis etninių konfliktų ir lokalinių karų, neapsiribojančių globaliniais Pietumis, kaip liudija tragiškas bosnių atvejis, modelis. O tokiose vietose kaip Centrinė Amerika, Vidurinieji Rytai ir Azija dominuojanti galia tebėra Jungtinės Valstijos, kurioms iš paskos pakrikai velkasi sunerimusi ir vis dar nesusivienijusi Europa.

Dabartinės pasaulio situacijos aiškinimai ir pastangos suprasti ją kultūriškai bei politiškai reiškiasi stulbinamai dramatiškais būdais. Jau minėjau fundamentalizmą. Jo sekuliarūs atitikmenys yra grįžimas prie nacionalizmo ir teorijos, kurios pabrėžia radikalią perskyrą – mano manymu, nepagrįstai visa apimančią – tarp skirtingų kultūrų ir civilizacijų. Pavyzdžiui, neseniai Harvardo universiteto profesorius Samuelis Huntingtonas išsakė toli gražu neįtikinamą teiginį, kad šaltojo karo laikų dvipoliškumą pakeitė tai, ką jis pavadino „civilizacijų sandūra". Ši tezė grindžiama prielaida, kad Vakarų, konfucianistinė ir islamo civilizacijos tarp keleto kitų yra veikiau it visiškai sandarūs skyriai, kurių atstovams iš esmės rūpi apsiginti nuo visų kitų[6].

Tai absurdiška, nes vienas didžiausių moderniosios kultūros teorijos laimėjimų yra kone visuotinai pripažintas požiūris, jog kultūros yra

[6] „The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 71, 3 (Summer 1993): 22–49.

hibridinės ir nevienalytės, be to, kaip įrodinėjau knygoje *Kultūra ir imperializmas*, kultūros ir civilizacijos yra taip glaudžiai susijusios tarpusavyje ir taip viena nuo kitos priklausomos, kad vieningai ar tiesiog apibendrintai jų individualumo apibūdinti neįmanoma. Ar šiandien galima kalbėti apie „Vakarų civilizaciją" kitaip, negu kaip apie iš esmės ideologinę fikciją, teikiančią tam tikrą abstraktų pranašumą saujelei vertybių ir idėjų, kurios turi reikšmę tik nukariavimo, imigracijos, kraustymosi ir tautų maišymosi, suteikusių Vakarų tautoms jų dabartines mišrias tapatybes, istorijos kontekste? Ypač tai teisinga kalbant apie Jungtines Valstijas, kurios šiandien gali būti apibūdintos tik kaip milžiniškas skirtingų rasių ir kultūrų, turinčių bendrą problemišką užkariavimų, naikinimų ir, savaime suprantama, didžiulių kultūrinių ir politinių pasiekimų istoriją, palimpsestas*. Viena iš *Orientalizmo* sugestijuojamų idėjų buvo ta, kad bet koks bandymas įsprausti kultūras ir tautas į atskiras ir skirtingas rūšis ar esmes ne tik atskleidžia iš to kylančius iškraipymus ir klastojimus, bet ir parodo, kokiu būdu supratimas bendrininkauja su galia kuriant tokius dalykus kaip „Orientas" ar „Vakarai".

Nesakau, kad Huntingtonas ir įkandin jo visi triumfuojančios Vakarų tradicijos teoretikai ir apologetai, tokie kaip Francis Fukuyama, neišlaikė didelės savo įtakos visuomenės sąmonei. Jie ją išlaikė, kaip liudija simptomiškas Paulo Johnsono, kuris kadaise buvo kairysis intelektualas, o dabar yra reakcingas socialinis ir politinis polemistas, atvejis. 1993 m. balandžio 18 d. išėjusiame *The New York Times Magazine*, anaiptol ne marginalinio leidinio, numeryje Johnsonas paskelbė esė, pavadintą „Kolonializmas grįžo – ir nė kiek ne per anksti"; jos pagrindinė idėja yra ta, kad „civilizuotos tautos" turi imtis iš naujo kolonizuoti Trečiojo pasaulio šalis, „kuriose sunaikintos pagrindinės civilizuoto gyvenimo sąlygos", ir tai įgyvendinti pasitelkusios priverstinės globos sistemą. Johnsonas peršа akivaizdžiai XIX amžiaus kolonijinį modelį: pasak jo, kad europiečiai galėtų pelningai prekiauti, jie turėjo primesti politinę tvarką.

Johnsono argumentus atliepia daugybė slaptų atgarsių JAV politikos strategų veikaluose, žiniasklaidoje ir, suprantama, pačioje JAV užsienio politikoje, kuri tebėra intervencionistinė Viduriniuosiuose Rytuose, Lotynų

*Antikinis ar viduramžių pergamentas, kurio pirminis tekstas nuskustas.

Amerikoje bei Rytų Europoje ir atvirai misionieriška visur kitur, ypač politikoje Rusijos ir buvusių sovietinių respublikų atžvilgiu. Vis dėlto reikšminga tai, kad visuomenės sąmonėje atsivėrė bemaž nenagrinėta, bet didelė spraga tarp, viena vertus, senų Vakarų hegemonijos idėjų (kurių dalis buvo orientalizmo sistema) ir, kita vertus, naujesnių idėjų, kurios patraukė subalternų bei socialiai nuskriaustųjų bendruomenes ir plačius intelektualų, mokslininkų bei menininkų sluoksnius. Ypač nuostabu tai, kad mažosios tautos – kadaise kolonizuotos, pavergtos, užgniaužtos – dabar prabyla ar išnyra iš nežinios ne tik tuo atveju, jeigu joms tokią progą suteikia įtakingi Europos ar Amerikos vyrai. Moterų, mažumų ir marginalų sąmonėje įvyko tokia galinga revoliucija, kad vyraujantis mąstymas buvo paveiktas pasauliniu mastu. Jog tai vyksta, šiek tiek nujaučiau dar aštuntajame dešimtmetyje, kai rašiau *Orientalizmą*, bet dabar ši permaina yra tokia dramatiškai akivaizdi, kad į ją turi atkreipti dėmesį kiekvienas, kuris rimtai domisi mokslinėmis ar teorinėmis kultūros studijomis.

Galima išskirti dvi plačias sroves: postkolonializmą ir postmodernizmą; priešdėlis „post", su kuriuo vartojami šiedu žodžiai, perša mintį ne tiek apie ribos peržengimą, bet veikiau, kaip reikšmingame straipsnyje apie postkolonializmą suformuluoja Ella Shohat, apie „tolydumus ir netolydumus; juo pabrėžiami nauji senų kolonijinių praktikų metodai ir formos, o ne „ribos peržengimas""[7]. Tiek postkolonializmas, tiek postmodernizmas devintajame dešimtmetyje radosi kaip giminiškos domėjimosi bei tyrinėjimų temos ir daugeliu atvejų, regis, atsižvelgė į tokius veikalus kaip *Orientalizmas*, laikydami juos savo pirmtakais. Čia nėra galimybės veltis į begalinius terminologinius ginčus, lydinčius abu šiuos žodžius, ir į ilgas diskusijas, ar juodu sudarantys sandai skirtini brūkšneliu, ar neskirtini. Čia svarbu ne aptarti atskirus ekscesus ar kurioziško žargono atvejus, bet nustatyti tas sroves ir pastangas, kurios, žvelgiant iš knygos, pasirodžiusios 1978 m., perspektyvos, tam tikru mastu, regis, ir dabar, 1994 m., daro ją aktualią.

Dauguma didžiausią susidomėjimą sukėlusių veikalų, skirtų naujajai politinei ir ekonominei tvarkai, gvildena tai, ką neseniai pasirodžiusiame straipsnyje Harry Magdoffas apibūdino kaip „globalizaciją", sistemą,

[7] „Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text*, 31/32 (1992): 106.

kuri įgalino negausų finansinį elitą išplėsti savo galią visame pasaulyje išpučiant prekių bei paslaugų kainas ir perskirstant turtą iš mažesnes pajamas duodančių sektorių (paprastai ne Vakarų pasaulyje) į didesnes pajamas duodančius sektorius[8]. Drauge su šiuo procesu – tai kandžiai analizuoja Masao Miyoshi ir Arifas Dirlikas – atsirado nauja transnacionalinė tvarka, kai valstybės nebeturi sienų, darbo jėga ir pajamos priklauso tik nuo globaliai veikiančių vadybininkų, o kolonializmas vėl reiškiasi Pietų pajungimo Šiaurei pavidalu[9]. Tiek Miyoshi, tiek Dirlikas nuosekliai siekia parodyti, kaip Vakarų mokslininkų susidomėjimas tokiomis temomis kaip multikultūralizmas ir „postkolonialumas" iš tikrųjų gali būti kultūrinis ir intelektualinis atsitraukimas nuo naujų globalios galios faktų: „Mums reikia, – sako Miyoshi, – kruopščių politinių ir ekonominių tyrimų, o ne pedagoginio tikslingumo gestų", kuriuos iliustruoja „liberali saviapgaulė", būdinga tokioms naujoms sritims kaip kultūrų studijos ir multikultūralizmas (p. 751).

Bet net jeigu rimtai vertiname tokius nurodymus (kaip ir turėtume), istorinis patyrimas suteikia tvirtą pagrindą šiandieniniam domėjimuisi tiek postmodernizmu, tiek jo visiškai skirtingu atitikmeniu – postkolonializmu. Visų pirma, pirmajam būdinga kur kas ryškesnė eurocentrinė tendencija, vyrauja teorinis ir estetinis lokalinių ir atsitiktinių dalykų akcentavimas, kone dekoratyvinis istorijos nesvarumas, stilizacija ir visų svarbiausia – vartotojiškumas. Pirmuosius veikalus apie postkolonijinį būvį parašė tokie žymūs mąstytojai, kaip Anwaras Abdel Malekas, Samiras Aminas, C. L. R. Jamesas; beveik visi jie buvo pagrįsti dominavimo ir kontrolės analize arba visiškos politinės nepriklausomybės, arba neužbaigto išsivaduojamojo projekto požiūriu. Viename žymiausių postmodernizmo programinių postulatų (suformuluotų Jeano-François Lyotard'o) pabrėžiamas didžiųjų išsilaisvinimo ir švietimo naratyvų

[8] Magdoff, „Globalization – To What End?", *Socialist Register 1992: New World Order?*, ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), p. 1–32.

[9] Miyoshi, „A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State", *Critical Inquiry*, 19, 4 (Summer 1993): 726–751; Dirlik, „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, 20, 2 (Winter 1994): 328–356.

išnykimas, o daugelyje pirmosios postkolonijinio laikotarpio menininkų ir mokslininkų kartos darbų akcentas yra visiškai priešingas: didieji naratyvai išlieka, nors jų įgyvendinimas ir realizavimas šiuo metu laikinai nevyksta, yra atidėtas ar nustumtas į šalį. Šis esminis skirtumas tarp primygtinių istorinių ir politinių postkolonializmo imperatyvų ir santykinio postmodernizmo atsietumo lemia visiškai skirtingus metodus ir rezultatus, nors tam tikru mastu jie sutampa (pavyzdžiui, „magiškojo realizmo" technikoje).

Manau, jog būtų klaidinga teigti, kad daugelyje geriausių postkolonijinio laikotarpio veikalų, kurių nuo devintojo dešimtmečio pradžios smarkiai pagausėjo, nebuvo itin pabrėžiama tai, kas lokalu, regionalu ir atsitiktina: buvo pabrėžiama, bet, manding, tas pabrėžimas apskritai itin įdomiai siejosi su kompleksu visuotinių rūpesčių, kurie visi buvo susiję su emancipacija, revizionistiniu požiūriu į istoriją ir kultūrą, plačiai paplitusiu pasikartojančių teorinių modelių ir stilių naudojimu. Leitmotyvas buvo nuosekli eurocentrizmo ir patriarchato kritika. Devintajame dešimtmetyje JAV ir Europos universitetų miesteliuose studentai ir dėstytojai vienodai uoliai stengėsi išplėsti akademinę vadinamųjų pagrindinių mokomųjų dalykų sritį, kad į ją patektų moterų, neeuropiečių menininkų bei mąstytojų ir subalternų raštija. Šias pastangas lydėjo reikšmingi požiūrio į regionų studijas, kurios ilgai buvo klasikinių orientalistų ir jiems tolygių kitų sričių mokslininkų rankose, pokyčiai. Antropologija, politologija, literatūra, sociologija ir pirmiausia istorija patyrė plataus diapazono šaltinių kritikos, teorijos įvado ir eurocentrinės perspektyvos išstūmimo poveikį. Tačiau, ko gero, pats puikiausias revizionistinis darbas buvo nuveiktas ne Viduriniųjų Rytų studijų, bet indologijos srityje, kai į ją įsijungė Subalternų studijų grupė (Subaltern Studies Group), nuostabių mokslininkų ir tyrinėtojų, vadovaujamų Ranajito Guhos, kolektyvas. Jie buvo užsimoję mažų mažiausiai įvykdyti revoliuciją istoriografijoje, o jų tiesioginis tikslas buvo išgelbėti rašomą Indijos istoriją nuo nacionalistinio elito dominavimo ir grąžinti į ją reikšmingą miesto varguomenės ir kaimo masių vaidmenį. Manau, apie tokį iš esmės akademinį darbą būtų klaidinga sakyti, kad jis lengvai galėjo susidėti ir bendrininkauti su „transnacionaliniu" neokolonializmu. Mums reikia užfiksuoti ir pripažinti pasiekimus sykiu perspėjant apie vėlesnius keblumus.

Ypač mane domino postkolonijinių interesų sąsajos su geografijos problemomis. Šiaip ar taip, *Orientalizmas* yra studija, pagrįsta siekiu iš naujo apmąstyti tai, kas šimtmečiais buvo laikoma neperžengiama praraja tarp Rytų ir Vakarų. Mano tikslas, kaip sakiau anksčiau, buvo ne išnaikinti patį skirtumą, – kas gali paneigti esmingą tiek tautinių, tiek kultūrinių skirtumų vaidmenį žmonių tarpusavio santykiuose, – bet užginčyti sampratą, kad skirtingumas reiškia priešiškumą, sustabarėjusį materializuotą nesuderinamų esmių visetą ir tuo remiantis sukurtą priešiškumo persmelktą žiniją. *Orientalizme* piršau mintį, kad reikia naujai suvokti perskyras ir konfliktus, kurie per ištisas kartas skatino priešiškumą, karą ir imperinę kontrolę. Ir išties viena pačių įdomiausių postkolonijinių studijų plėtočių buvo kanoninių kultūros veikalų naujas perskaitymas, užsimotas ne tam, kad jie būtų nuvainikuoti ar sumaišyti su purvais, bet tam, kad, atsikračius slegiančios šeimininko–vergo dvinarės dialektikos versijos, būtų iš naujo ištirtos kai kurios jų prielaidos. Panašų poveikį neabejotinai darė ir stulbinamai išradingi romanai, tokie kaip Rushdie'o *Vidurnakčio vaikai* (*Midnight's Children*), C. L. R. Jameso naratyvai, Aimé Césaire'o ir Dereko Walcotto poezija, kūriniai, kurių drąsūs nauji formalūs pasiekimai iš tikrųjų yra istorinės kolonializmo patirties, atgaivintos ir transformuotos į naują bendro išgyvenimo ir dažnai transcendentinio performulavimo estetiką, reapropriacija.

Panašią raidą matome žymių airių rašytojų, kurie devintajame dešimtmetyje susibūrė į grupę, pasivadinusią „Field Day"*, darbe. Jų kūrinių rinktinės pratarmėje taip sakoma apie juos:

> „(Šie rašytojai) mano, kad „Field Day" gali ir turi prisidėti prie esamos krizės išsprendimo pateikdama įsigalėjusių nuomonių, mitų ir stereotipų, kurie tapo tiek dabartinės padėties (tarp Airijos ir Šiaurės) simptomu, tiek jos priežastimi, analizę. Kadangi konstitucinės ir politinės priemonės patyrė krachą ir vėl atsinaujino prievarta, kurią jos turėjo pažaboti ar sulaikyti, ši reikmė tapo

**The Field Day Theater Company* – Šiaurės Airijos Derio mieste 1980 m. aktoriaus Stepheno Rea ir dramaturgo Frielio iniciatyva įkurta teatro trupė. Vėliau tapo reikšmingu kultūriniu sąjūdžiu, kurio dalyviai siekė įveikti šį regioną draskantį susiskaldymą į junionistus ir nacionalistus, protestantus ir katalikus ir t. t.

> aktualesnė Šiaurėje negu Respublikoje. ... Tad ši trupė nusprendė išleisti pluoštą publikacijų, pradėdama serija pamfletų (greta įspūdingų Seamuso Heaney'o eilėraščių, Seamuso Deane'o esė, Briano Frielo ir Tomo Paulino pjesių serijų), kuriuose galėtų būti išanalizuota airių problemos esmė ir todėl perprasta geriau negu ligi šiol."[10]

Istorinių patyrimų, kurie kadaise buvo pagrįsti geografiniu tautų ir kultūrų atskyrimu, permąstymo ir performulavimo idėja tapo ištisos serijos mokslinių ir kritinių veikalų šerdimi. Ji akivaizdi (paminėkime tik tris veikalus) Amielio Alcalay'aus studijoje *Anapus arabų ir žydų: Levanto kultūros perkūra* (*Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture*), Paulo Gilroy'aus knygoje *Juodasis Atlantas: modernybė ir dvilypė sąmonė* (*The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*) ir Moiros Ferguson darbe *Pavaldi kitiems: britų rašytojos ir kolonijinė vergija, 1670–1834* (*Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670–1834*)[11]. Šiuose veikaluose iš naujo analizuojamos sritys, kurios anksčiau buvo laikomos išimtinai susijusiomis su viena tauta, lytimi, rase ar klase, ir atskleidžiamos jų sąsajos su kitomis sritimis. Ilgai vaizduotas kaip arabų ir žydų mūšio laukas, Levantas Alcalay'aus knygoje iškyla kaip abiem šioms tautoms bendra Viduržemio jūros regiono kultūra; anot Gilroy'aus, panašus procesas keičia, išties sudvejina mūsų supratimą apie Atlanto vandenyną, kuris anksčiau iš esmės buvo suvokiamas kaip europiečių perėja. O Ferguson pergvildendama priešiškus anglų vergvaldžių ir Afrikos vergų santykius atskleidžia sudėtingesnę struktūrą, skiriančią baltąją moterį nuo baltojo vyro, kuri leidžia išryškinti dėl to atsirandančias naujas degradacijas ir dislokacijas Afrikoje.

Galėčiau pateikti dar tiek ir tiek pavyzdžių. Užbaigsiu reziumuodamas, kad nors priešiškumas ir šališkumas, nuo kurių prasidėjo mano domėjimasis orientalizmu kaip kultūriniu ir politiniu fenomenu, tebeegzistuoja, dabar bent jau visuotinai pripažįstama, kad jie reprezentuoja ne amžinąją tvarką, bet istorinį patyrimą, kurio galo ar bent jau dalinio sušvelninimo galbūt

[10] *Ireland's Field Day* (London: Hutchinson, 1985), p. vii–viii.

[11] Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).

sulauksime visai netrukus. Žvelgiant atgal į tai iš atstumo, kurį sukūrė penkiolika įvykių kupinų metų ir atsiradęs didžiulis naujas interpretacinis ir mokslinis užmojis sušvelninti imperialistinių pančių, apraizgiusių mintį ir žmonių santykius, padarinius, *Orientalizmo* nuopelnas yra bent jau tas, kad jis atvirai prisidėjo prie kovos, kuri, žinoma, tebesitęsia drauge „Vakaruose“ ir „Rytuose“.

E. W. S.

Niujorkas,
1994 m. kovas

Vardų rodyklė



Apie autorių

Edward Wadie Said (إدوارد سعيد) (1935–2003) – garsus palestiniečių kilmės amerikietis, literatūrologas ir karštas palestiniečių teisių gynėjas, vienas iš įtakingiausių XX a. antrosios pusės intelektualų.

Saidas gimė Jeruzalėje (tuomet tai buvo D. Britanijos mandatinė Palestinos teritorija) arabų krikščionių šeimoje. Iki dvylikos metų jis gyveno Kaire ir Vakarų Jeruzalėje, kur 1947 m. mokėsi anglikonų Šv. Jurgio akademijoje.

1948 m. Saido šeima buvo iškeldinta iš Palestinos ir įsikūrė Kaire. Keturiolikos metų Saidas mokėsi Viktorijos koledže Kaire, o vėliau tęsė mokslus Hermono kalno mokykloje Jungtinėse Amerikos Valstijose. Jis gavo bakalauro laipsnį Prinstono universitete, o magistro ir filosofijos daktaro laipsnį – Harvarde. 1963 m. Saidas tapo Kolumbijos universiteto dėstytoju ir iki mirties šioje Niujorko aukštojoje mokykloje ėjo anglų literatūros ir lyginamųjų literatūros studijų profesoriaus pareigas. Saidas taip pat skaitė kursus Harvarde, Jeilyje ir Johnso Hopkinso universitete.

Kadangi Saidas kovojo už palestiniečių apsisprendimo teisę ir buvo Palestinos nacionalinės tarybos narys, jis kone iki pat mirties negalėjo apsilankyti savo tėvynėje.

Akademinę karjerą Saidas pradėjo XX a. septintojo dešimtmečio pabaigoje darbu apie Josepho Conrado kūrybą, kuriame rėmėsi tuomet Amerikoje dar menkai žinomomis poststruktūralistinėmis teorijomis. Galbūt jis būtų išgarsėjęs kaip originalus J. Derrida ir M. Foucault bendramintis, tačiau jauną mokslininką savo šaknis ir pilietiškumą privertė prisiminti 1967 m. įsiliepsnojęs arabų ir Izraelio karas bei tuometė Izraelio premjerė Golda Meir, 1969 m. pareiškusi, kad „palestiniečių nėra“. Politikos ir kalbos, galios ir reprezentacijos diskursai ūmai jam įgijo ne tik ezoterinį, bet ir egzoterinį patosą.

Beveik po dešimtmečio pasirodė *Orientalizmas*. Šiame nepaprastai didelę įtaką padariusiame veikale E. W. Saidas analizavo, kaip Vakarai, remdamiesi orientalistų teikiamomis suromantintų Rytų rasistinėmis, dehumanizuojančiomis ir kultūrinius stereotipus įtvirtinančiomis reprezentacijomis, įkūnijo savo kolonijinį ir imperialistinį projektą. Jis ne tik sukūrė ištisą postkolonijinių studijų sritį, bet ir pakeitė akademinę orientalizmo (ir ne tik jo, bet ir tokių regionų kaip Rytų Europa) autorefleksiją. Nors Saidas daugiausia dėmesio skyrė Artimiesiems Rytams ir Azijai, jo metodologinės prielaidos aprėpia daug plačiau, o įžvalgos, atskleidžiančios, kaip svetimų kultūrų reprezentacija siejasi su galia ir politika, yra universalios. Jas galima pasitelkti ir tyrinėjant Rytų bei Vidurio Europos regioną, kuris ilgai buvo laikomas Vakarų Europos antipodu, savotiškais Europos kontinento „Rytais“. Ši knyga, apimanti istorijos, literatūrologijos, filosofijos ir politikos sritis, yra klasikinis komparatyvistinės studijos pavyzdys.

Pasak amerikiečių istorikės prof. Natalie Zemon Davis, „*Orientalizmo* ir vėliau pasirodžiusios knygos *Kultūra ir imperializmas* reikšmingumą lemia ne analizuojami atskiri pavyzdžiai, bet platesnė problema – kaip reprezentuojamos kitos kultūros. ... Saidui rūpėjo išsiaiškinti, kaip mokslininkai tyrinėjo ir interpretavo kitokias tautas galios ir tikėjimo konflikto, imperializmo ir kolonializmo kontekste...“

Akademinis diskursas apie Kitą įgalino Saidą prabilti ir apie galimybę kitoniškai spręsti Artimųjų Rytų konfliktą. Ilgai dirbęs Palestinos nacionalinėje taryboje ir daug prisidėjęs rengiant Palestinos savivaldos konstitucijos angliškąjį tekstą, Saidas nepriėmė 1993 metų Oslo taikos susitarimų, kuriuos jis apibūdino kaip „palestiniečių Versalį“, dar labiau suvaržiusį jo tautiečių žmogaus ir nacionalines teises. Tad užuot pritaręs tam, kad šis konfliktas būtų sprendžiamas įsteigiant dvi atskiras valstybes, jis pasiūlė kurti vieną integruotą žydų ir palestiniečių demokratinę valstybę.

Viena jo, beje, profesionalaus pianisto ir muzikologo, iniciatyvų šia linkme buvo kartu su Izraelio dirigentu Danieliu Barenboimu 1999 m. įkurtas Vakarų–Rytų divano orkestras, suteikęs galimybę kartu muzikuoti palestiniečiams ir žydams.

Saidas karštai smerkė arabų elito pastangas įtraukti į savo diskursą amerikiečių ir britų orientalistų mintis apie arabų kultūrą. Jis buvo ir arabų

ekstremizmo priešas, stengėsi tarpininkauti tarp neretai sunkiai vienas kitą suprantančių arabiškojo ir vakarietiškojo pasaulių.

Saidas, kaip ir jo itin vertintas Theodoras Adorno, negalėjo pakęsti jokių sistemų, tad nenuostabu, kad šis, pasak Gellnerio, „dendis ir Manhatano *bon viveur*" galėjo ryžtis taip paradoksaliai nusakyti savo tapatybę: „Esu paskutinis žydų intelektualas. Vienintelis tikras Adorno sekėjas. Leiskite man pasakyti taip: esu palestinietis žydas".

Saidas buvo aktyvus iki paskutinės gyvenimo minutės ir paliko mums gausybę įvairiausias sritis apimančių veikalų: *Palestinos klausimas (The Question of Palestine)*, *Islamo nušvietimas (Covering Islam)*, *Kultūra ir imperializmas (Culture and Imperialism)*, *Intelektualo reprezentacijos (Representations of the Intellectual)*, *Apmąstymai apie tremtį ir kitos esė (Reflections on Exile and Other Essays)*, *Taikos proceso pabaiga (The End of the Peace Process)*, kartu su D. Barenboimu parašytą knygą *Paralelės ir paradoksai: muzikos ir visuomenės tyrimai (Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society)*, *Freudas ir neeuropiečiai (Freud and the Non-European)*, susidomėjimą sukėlusią atsiminimų knygą *Be vietos (Out of Place)*.

Saidas nuolat rašydavo tokiems žiniasklaidos milžinams kaip *The Guardian*, *Le Monde Diplomatique* ir arabų dienraščiui *al-Hayat*.

E. W. Saidas mirė 2003 metų rugsėjį, po 11 metų alinančios kovos su lėtine limfoleukoze, parašęs naują pratarmę sidabrinio jubiliejaus sulaukusiam *Orientalizmui* – savajam *opus magnum*. Vienoje atsisveikinimo kalbų jis buvo apibūdintas taip: „Saidas buvo Žmogus, Kritikas, Muzikas, Mąstytojas, Politikas vienu metu. Tai buvo charizmatinė pasaulinę šlovę pelniusi asmenybė, itin retas intelektualo ir žvaigždės viename žmoguje derinys".

Vertėjai

Said, Edward W.
Sa69 Orientalizmas / Edward W. Said ; iš anglų kalbos vertė Violeta Davoliūtė, Kazimieras Seibutis. - Vilnius : Apostrofa, 2006. - 448 p. - (Atviros Lietuvos knyga : ALK, ISSN 1392-1673)
Bibliogr. išnašose. - Vardų r-klė: p. 433-441 .
ISBN 9955-605-20-0

Edward W. Said (1935–2003) – palestiniečių kilmės amerikietis, vienas žymiausių XX a. intelektualų, unikali asmenybė, palikusi pėdsaką įvairiose srityse ir mokslo disciplinose. Jis parašė kelias dešimtis knygų, kurios yra išverstos į daugiau kaip 40 kalbų. Pasaulinę šlovę Saidui pelnė veikalas *Orientalizmas* (1978), kurį daugelis laiko tekstu, padėjusiu pagrindą postkolonializmo studijoms Vakarų akademiniame pasaulyje. Autorius, dekonstruodamas Homero, Nervalio, Flaubert'o, Disraeli'o, Kiplingo ir kitų rašytojų bei valstybininkų veikalus, gvildena įvairias klaidingas prielaidas, kuriomis grindžiamas Vakarų požiūris į Rytus, ir įrodinėja, kad Vakarų kultūros ilgai puoselėta egzotiškų bei suromantintų Azijos ir Viduriniųjų Rytų vaizdinių tradicija netiesiogiai pateisino Europos ir Amerikos rasizmą ir kolonijines bei imperines ambicijas.

E. W. Saido *Orientalizmas*, apimantis istorijos, literatūrologijos, filosofijos ir politikos sritis, yra klasikinis komparatyvistinės studijos pavyzdys. Tai pirmoji šio garsaus mokslininko knyga, išversta į lietuvių kalbą.

UDK 13+316.6+930](4:5)

Edward W. Said
ORIENTALIZMAS

Iš anglų k. vertė *Violeta Davoliūtė* ir *Kazimieras Seibutis*

Redaktorė *Ramutė Rybelienė*
Dailininkas *Daumantas Každailis*
Maketuotoja *Ieva Tavkinaitė*

Išleido UAB „Apostrofa", a/d 1026, LT-01004 Vilnius, el. paštas: apostrofa@takas.lt
Spausdino AB „Spauda", Laisvės pr. 60, LT-05120 Vilnius, www.spauda.com

„...*Orientalizmas* – tai knyga, itin glaudžiai susijusi su audringa šiuolaikinės istorijos dinamika. Tad joje pabrėžiu, kad nei terminas „Orientas“, nei Vakarų samprata nepasižymi ontologiniu stabilumu; kiekvieną iš jų sukuria žmonių pastangos, iš dalies Kito pripažinimas, o iš dalies jo identifikavimas. Tai, kad šios reikšmingiausios fikcijos gali būti lengvai panaudojamos manipuliacijai ir kolektyvinių aistrų kurstymui, niekada nebuvo akivaizdžiau nei mūsų dienomis, kai baimės, neapykantos, pasibjaurėjimo ir kylančio puikavimosi savimi bei pasipūtimo mobilizacija – gana stipriai susijusi, viena vertus, su islamu ir arabais, o kita vertus, su „mumis“, vakariečiais – yra labai plačiai paplitęs reiškinys.“

E. W. Said,
iš naujosios *Orientalizmo*
pratarmės (2003)

Pasaulinę šlovę E. W. Saidui pelnė veikalas *Orientalizmas* (1978), kurį daugelis laiko tekstu, padėjusiu pagrindą postkolonializmo studijoms Vakarų akademiniame pasaulyje. Šioje knygoje Saidas, dekonstruodamas Homero, Nervalio, Flaubert'o, Disraeli'o, Kiplingo ir kitų rašytojų bei valstybininkų veikalus, gvildena įvairias klaidingas prielaidas, kuriomis grindžiamas Vakarų požiūris į Rytus, ir įrodinėja, kad Vakarų kultūros ilgai puoselėta egzotiškų bei suromantintų Azijos ir Viduriniųjų Rytų vaizdinių tradicija netiesiogiai pateisino Europos ir Amerikos rasizmą ir kolonijines bei imperines ambicijas.

Saido įžvalgos, atskleidžiančios, kaip svetimų kultūrų reprezentacija siejasi su galia ir politika, yra universalios. Jas galima pasitelkti ir tyrinėjant Rytų bei Vidurio Europos regioną, kuris ilgai buvo laikomas Vakarų Europos antipodu, savotiškais Europos kontinento „Rytais".

Ši knyga, apimanti istorijos, literatūrologijos, filosofijos ir politikos sritis, yra klasikinis komparatyvistinės studijos pavyzdys. Ji bus neįkainojamas vadovas kiekvienam skaitytojui, kurį domina tai, kaip reprezentacija tampa galios ir politikos įrankiu.



ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ISBN 9955-605-20-0



ISSN 1392-1673

Rekomenduojama kaina 32 Lt